

Pluralismus im Islam - ein Schlüssel zum Frieden: Erfahrungen aus dem Irak, Syrien, Türkei, Ägypten und Tunesien im Vergleich

Riedel, Sabine

Veröffentlichungsversion / Published Version
Arbeitspapier / working paper

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:
Stiftung Wissenschaft und Politik (SWP)

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Riedel, S. (2017). *Pluralismus im Islam - ein Schlüssel zum Frieden: Erfahrungen aus dem Irak, Syrien, Türkei, Ägypten und Tunesien im Vergleich*. (SWP-Studie, 14/2017). Berlin: Stiftung Wissenschaft und Politik -SWP- Deutsches Institut für Internationale Politik und Sicherheit. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-53676-8>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

SWP-Studie

Stiftung Wissenschaft und Politik
Deutsches Institut für Internationale
Politik und Sicherheit

Sabine Riedel

Pluralismus im Islam – ein Schlüssel zum Frieden

Erfahrungen aus dem Irak, Syrien, Türkei,
Ägypten und Tunesien im Vergleich

S 14
Juli 2017
Berlin

Alle Rechte vorbehalten.

Abdruck oder vergleichbare
Verwendung von Arbeiten
der Stiftung Wissenschaft
und Politik ist auch in Aus-
zügen nur mit vorheriger
schriftlicher Genehmigung
gestattet.

SWP-Studien unterliegen
einem Begutachtungsverfah-
ren durch Fachkolleginnen
und -kollegen und durch die
Institutsleitung (*peer review*).
Sie geben die Auffassung
der Autoren und Autorinnen
wieder.

© Stiftung Wissenschaft und
Politik, Berlin, 2017

SWP

Stiftung Wissenschaft und
Politik
Deutsches Institut für
Internationale Politik und
Sicherheit

Ludwigkirchplatz 3-4
10719 Berlin
Telefon +49 30 880 07-0
Fax +49 30 880 07-100
www.swp-berlin.org
swp@swp-berlin.org

ISSN 1611-6372

Inhalt

5	Problemstellung und Empfehlungen
7	Internationale und innerstaatliche Rahmenbedingungen
7	Die unterschiedlichen Rechtsverhältnisse in islamischen Staaten
9	Schutz des religiösen Pluralismus im modernen Völkerrecht
11	Machtanspruch und Intoleranz des Islamismus
13	Konfliktlinien in den inter-islamischen Beziehungen
13	Irak: Inter-islamische Rivalitäten verstetigen den Staatszerfall
17	Syrien: Kein Frieden ohne inter-islamische Aussöhnung
20	Türkei: Von inter-islamischen Kontroversen zum Putschversuch
23	Ägypten: Religiöse Selbstverwaltung – ein Schritt zum Pluralismus
27	Tunesien: Die Gesellschaft verteidigt den religiösen Pluralismus
31	Gestaltungsspielräume der internationalen Politik
31	Fazit des Ländervergleichs
32	Die inter-islamischen Beziehungen als ein Schlüssel zum Frieden
34	Optionen für die deutsche Außenpolitik
36	Abkürzungen

*Prof. Dr. Sabine Riedel ist Wissenschaftlerin in der
Forschungsgruppe Globale Fragen*

**Pluralismus im Islam – ein Schlüssel zum Frieden.
Erfahrungen aus dem Irak, Syrien, Türkei, Ägypten
und Tunesien im Vergleich**

Zentrales Thema dieser Studie ist die Frage, wie islamisch geprägte Staaten mit dem Pluralismus in ihrer eigenen Religion umgehen. Denn wie das Christentum oder andere Weltreligionen hat auch der Islam über die Jahrhunderte hinweg verschiedene Ausprägungen erfahren. Wie schlägt sich diese Vielfalt an religiösen Lehrmeinungen in der muslimischen Welt nieder? Wird sie akzeptiert und rechtlich geschützt oder haben wir es eher mit einer Konkurrenzsituation zu tun, in der eine Rechtsschule dominiert und andere Lesarten verdrängt oder gar bekämpft? Wie verhalten sich die staatlichen Institutionen zu dieser Vielfalt? Ergreifen sie Partei für die eine oder andere Glaubensrichtung und wenn ja, wie steht es dann um die Religionsfreiheit? Bedeutet ein solches Privileg automatisch die Benachteiligung anderer Glaubensgemeinschaften und welche Folgen hat das für die Beziehungen der islamischen Staaten untereinander?

Diese oder ähnliche Fragen zum religiösen Pluralismus in Nahost und Nordafrika wurden bislang kaum gestellt, obwohl zahlreiche Akteure seit dem Arabischen Frühling (2011) die Religionsfreiheit auf die Tagesordnung gesetzt haben. Die vorliegende Studie greift diese bislang vernachlässigte Thematik auf und analysiert am Beispiel der Länder Irak, Syrien, Türkei, Ägypten und Tunesien die *inter*-islamischen Beziehungen, das heißt die Beziehungen zwischen unterschiedlichen islamischen Glaubensgemeinschaften. Die Wahl fiel auf diese Staaten, nicht nur weil sie zurzeit im Zentrum der Aufmerksamkeit der internationalen Politik stehen, sondern auch, weil die dort aufgebrochenen Konflikte mitunter im Namen einer Glaubensrichtung oder religiös begründeten Weltanschauung ausgetragen werden. Deshalb liegt es nahe, genauer nachzuprüfen, worin der Dissens besteht und über welche Instrumente die Politik verfügt, um zu einer friedlichen Lösung zu kommen.

Die Analyse der genannten fünf Länder führt zu der Erkenntnis, dass die inner-islamischen Beziehungen der letzten 200 Jahre von der Interdependenz innen- und außenpolitischer Faktoren geprägt sind. Nach dem Zerfall des Osmanischen Reichs am Ende des Ersten Weltkriegs (1919) lebten rund 90 Prozent der Muslime weltweit im Herrschaftsbereich eines der europäischen

Imperien. Doch hatten sich die damit verbundenen Perspektiven für einen gesellschaftlichen und politischen Fortschritt nicht erfüllt, weil das religiöse Familien- und Personenstandsrecht unter den Kolonial- bzw. Protektoratsverwaltungen fortbestand. An dieser strukturellen Rückständigkeit änderten die Länder erst etwas aus eigener Kraft, nachdem sie unabhängig geworden waren und erstmals das religiöse Recht der weltlichen Gesetzgebung unterstellen konnten.

Die aus dem Osmanischen Reich hervorgegangenen Staaten konkurrierten zunächst um die Führungsrolle über den sunnitischen Islam, so dass der *inner*-islamische Pluralismus in eine *inter*-islamische Rivalität umschlug. Ab Mitte des 20. Jahrhunderts setzte sich in den meisten Staaten ein republikanisches Modell durch, bei dem am Islam als Staatsreligion festgehalten wurde. Per Verfassung wurden die Regierungen legitimiert, nach dem Vorbild der französischen Laizität des 19. Jahrhunderts Verwalter der islamischen Institutionen zu sein. Da sie auch auf die Glaubenslehre selbst Einfluss nahmen, differenzierte sich das religiöse Recht weiter aus, so dass neben den klassischen Rechtsschulen nun auch nationale Varianten islamischer Glaubenslehren entstanden. Diese stehen bis heute in Konkurrenz zueinander, die häufig von Intoleranz geprägt ist.

Die faktische Verstaatlichung der islamischen Institutionen, zum Beispiel theologischer Hochschulen und Moscheen, hat im Verlauf der Jahrzehnte immer wieder die Kritik gläubiger Muslime hervorgerufen. Darüber hinaus hat sie einen politischen Widerstand provoziert, der sich religiöser Werte bedient. Gemeint sind hier jene international agierenden islamistischen Netzwerke, die mit ihrer Kritik nicht die Verquickung von Politik und Islam auflösen, sondern lediglich das Dominanzverhältnis zugunsten des religiösen Rechts ändern wollen. Dabei orientieren sich zum Beispiel die ägyptische Muslimbruderschaft oder die tunesische Ennahdah an Lehren des Salafismus und Wahhabismus, die sich seit ihrer Entstehung im 18. und 19. Jahrhundert allen Versuchen einer Modernisierung von Staat und Gesellschaft widersetzen.

Anhänger dieser Bekenntnisse begegnen anderen Glaubensrichtungen im Islam überwiegend mit Intoleranz, indem sie für ihre Dogmen eine grenzüberschreitende Gültigkeit reklamieren und damit regionalen und nationalen Traditionen des Islam die Existenzberechtigung absprechen. Sie verleihen ihrer Lehre eine besondere Authentizität dadurch, dass sie zum Ursprung des Islam im 7. Jahrhundert zurückgehen, das heißt in eine Zeit vor der Entstehung der klassi-

schen islamischen Rechtsschulen. Doch diese Periode ist historisch überhaupt nicht hinreichend erforscht, so dass jedwede Rechtsprechung, die sich auf eine Überlieferung aus jenen Epochen beruft, spekulativ und willkürlich bleibt.

Wie die Länderbeispiele zeigen, kann man diesem Konfliktpotential nicht mit einem Kulturrelativismus begegnen. Ein solcher Ansatz verkennt, dass die meisten islamisch geprägten Länder in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine überkonfessionelle Zivilgesetzgebung eingeführt haben, um ihre Gesellschaften zu modernisieren. Auf diesem Wege wurden aus Untertanen unterschiedlicher Konfessionen und islamischer Rechtstraditionen gleichberechtigte Staatsbürger. Dieser normative Selbstanspruch spiegelte sich auch in den Außenpolitiken dieser Staaten wider: Mit ganz wenigen Ausnahmen, zu denen zum Beispiel die Golfstaaten und Saudi-Arabien zu rechnen sind, unterstützten die meisten islamischen Länder von Anfang an die Menschenrechtspolitik der Vereinten Nationen. Sie unterzeichneten die Anti-Rassismus-Konvention (1969) und die beiden Menschenrechtspakte (1976), die sich unmissverständlich zur Religionsfreiheit bekennen. An diesem Selbstverständnis können und sollten sie heute gemessen werden.

Das Thema der religiösen Toleranz unter Muslimen ist nicht zuletzt für die europäischen Einwanderungspolitiken von Interesse. So müssen die EU-Mitgliedstaaten die Einwanderer an die Standards der Religionsfreiheit heranführen und sie zu deren Einhaltung verpflichten. Dabei wäre es hilfreich, wenn sie im Rahmen von Kulturabkommen insbesondere mit Staaten der islamischen Welt darauf bestehen, dass diese auf eine politische Einflussnahme auf Auslandsorganisationen im Namen der Religion verzichten. Dass es hierfür genügend Handlungsspielräume gibt, zeigt die aktuelle Diskussion um den Dachverband der türkischen Muslime DİTİB: Erst jetzt wird die deutsche Öffentlichkeit gewahr, wie eng DİTİB mit dem türkischen Religionsministerium verbunden ist. Hier wäre die deutsche Außenpolitik gefragt, gegenüber der Regierung in Ankara stärker als bisher für die Wahrung des staatlichen Neutralitätsgebots in religiösen Angelegenheiten einzutreten. Dies gilt vor allem dann, wenn es sich um deutsche Staatsbürger türkischer Herkunft handelt. Dies betrifft aber nicht nur die DİTİB, sondern auch die Religionsbehörden anderer islamischer Länder und nicht zuletzt die wachsende Zahl von islamistischen Gruppierungen, zu denen schließlich auch die Gülen-Bewegung oder die Muslimbrüder gehören.

Internationale und innerstaatliche Rahmenbedingungen

Seit dem 11. September 2001 sind die Weltreligionen und vor allem der Islam immer stärker in den Sog innergesellschaftlicher Spannungen und zwischenstaatlicher Auseinandersetzungen geraten. Aus diesem Grund hat die internationale Staatengemeinschaft im Rahmen der Vereinten Nationen (UN) verschiedene interreligiöse Dialoginitiativen angestoßen, die einen Beitrag zur Wiederherstellung und Sicherung des Weltfriedens leisten sollen.¹ Insbesondere die islamisch geprägten Staaten treten seither mit größerer Bestimmtheit dem Eindruck entgegen, dass ihre Staatsreligion den Einsatz von Gewalt legitimiere. Sie betonen den friedlichen Charakter der von ihnen vertretenen islamischen Glaubenslehre, der ihrer Religionspolitik als Richtschnur diene, was sich wiederum in Toleranz gegenüber christlichen Minderheiten zeige.² Diese Toleranz fordern sie von der Weltgemeinschaft in Bezug auf Muslime in Staaten, wo diese nicht die Mehrheit der Bevölkerung stellen. Aus diesem Grund engagiert sich eine Reihe islamischer Länder im UN-Menschenrechtsrat, einem Organ der UN-Generalversammlung. Ihr zunehmender Einsatz für das Thema Religionsfreiheit spiegelte sich nicht zuletzt in der Kandidatur des Jordaniers Seid al-Hussein für das Amt des UN-Hochkommissars für Menschenrechte wider. Seit 2014 hat damit erstmals ein Muslim diese wichtige Position zur Überwachung der UN-Menschenrechtsstandards inne.

Die unterschiedlichen Rechtsverhältnisse in islamischen Staaten

Wie neuere wissenschaftliche Studien allerdings belegen, haben sich die Hoffnungen auf eine Verbesse-

rung der interreligiösen Beziehungen nicht erfüllt. So kommt zum Beispiel das US-amerikanische Pew Research Center zu dem Schluss, dass sich seit Beginn der politischen Umwälzungen im Nahen Osten und Nordafrika, dem Arabischen Frühling, die Zahl der Feindseligkeiten gegenüber der christlichen Bevölkerung sogar verdoppelt habe.³ Die Untersuchungsergebnisse zeigen jedoch auch, dass die Muslime in der Region ebenfalls unter religiöser Intoleranz zu leiden haben:

»Einschränkungen in Bezug auf die freie Rede und Religionswahl waren auch im Jahre 2011 in der Region weit verbreitet. Mindestens 80% der Regierungen in Nahost und Nordafrika beschränkten den Wechsel der Religionsgemeinschaft (95%), religiöse Literatur oder Rundfunksendungen (90%), das Missionieren (85%) und das öffentliche Predigen (80%).«⁴

Die Konfliktlinien verlaufen offenbar nicht nur zwischen Religionsgemeinschaften, sondern vor allem zwischen unterschiedlichen *politischen* Kulturen. Das heißt, die Einstellungen der Bevölkerung zu ihrem jeweiligen politischen System und dessen Werteordnung weichen stark voneinander ab und stehen sich konfrontativ gegenüber. Konflikte treten genau dann auf, wenn die verfassungsrechtlich verankerten Rechte von Repräsentanten des Staates oder der Regierung nicht mehr eingelöst oder von Oppositionskräften insgesamt in Frage gestellt werden.

Als konfliktfördernder Faktor kommt hinzu, dass die Staaten in Nahost und Nordafrika ihre politischen Werteordnungen mehr oder weniger von religiösen Überzeugungen ableiten. Obwohl die meisten Länder

1 Elias D. Mallon, »Interreligiöser Dialog und die UNO. Möglichkeiten und Grenzen des interreligiösen Dialogs in der Pluralität der an der UNO akkreditierten NGO's«, in: *PTH – Pastoraltheologische Informationen* (Universität Münster), 30 (2010) 1, S. 160–175 (160), <www.uni-muenster.de/Ejournals/index.php/pth/article/view/1131/1080> (Zugriff am 27.4.2017).

2 Sabine Riedel, »Interreligiöse Dialog-Initiativen. Zur Auswärtigen Kulturpolitik islamischer Staaten«, in: Doron Kiesel/Ronald Lutz (Hg.), *Religion und Politik. Analysen, Kontroversen, Fragen*, Frankfurt a.M. 2015, S. 331–356, insb. S. 333.

3 Giuseppe Nardi, »Religionsfreiheit immer mehr eingeschränkt – Aktueller Bericht des Pew Research Center«, in: *Katholisches Magazin für Kirche und Kultur*, 23.6.2013, <www.katholisches.info/2013/06/23/religionsfreiheit-immer-mehr-eingeschraenkt-aktueller-bericht-des-pew-research-center/> (Zugriff am 27.4.2017).

4 Pew Research Center, *Arab Spring Adds to Global Restrictions on Religion*, Washington, D.C., 20.6.2013, S. 17, <www.pewforum.org/files/2013/06/RestrictionsIV-web.pdf> (Zugriff am 27.4.2017).

den Islam als Staatsreligion anerkennen, basieren das islamische Recht und die darauf bezugnehmende weltliche Gesetzgebung dennoch auf verschiedenen religiösen Glaubenssätzen und Rechtsschulen. Je enger sich dabei das Verhältnis von Religion und Politik gestaltet, umso größer ist die Gefahr, dass diese Vielfalt in eine Rivalität um die Interpretationshoheit über religiöse Dogmen oder gar in eine politische Feindschaft zwischen islamischen Staaten umschlägt.

Dieses Konfliktpotential wurde in den interreligiösen Dialogrunden auf internationaler Ebene kaum in Rechnung gestellt. Die Gesprächsformate konzentrierten sich bislang auf die Beziehungen zwischen den Weltreligionen und vernachlässigten die Frage, wie die islamischen Staaten untereinander mit dem religiösen Pluralismus umgehen. Dieses Thema wird in der vorliegenden Studie beleuchtet und an fünf aktuellen Länderbeispielen untersucht. Weil die religiöse Vielfalt auf unterschiedlichen religiösen Rechtsnormen und Organisationsformen beruht, soll hier von *inter-islamischen* Beziehungen die Rede sein. Der Begriff *inner-islamisch* bezieht sich dagegen auf die inneren Angelegenheiten einzelner Glaubensgemeinschaften.

In den Ländern Irak, Syrien, Türkei, Ägypten und Tunesien sind die inter-islamischen Beziehungen seit Jahren angespannt. Politische Veränderungen haben dort Akteure auf den Plan gerufen, die mit einem intoleranten religiösen Wertehorizont ihre Gesellschaften polarisieren. Diese Beobachtung gilt nicht nur für den »Islamischen Staat« (IS), der zurzeit die Schlagzeilen beherrscht, sondern für alle islamistischen Akteure, seien es soziale Bewegungen oder Regierungen. Diese Kräfte zeichnen sich dadurch aus, dass sie ihre religiöse oder religiös anmutende Werteordnung für alle verpflichtend machen und dadurch dem geltenden weltlichen Recht eine Nischenrolle zuweisen wollen. Sie nähren dabei den Mythos, Islam und Staat seien eine untrennbare Einheit und diese Ausdruck der von Gott gewollten weltlichen Ordnung.

Dieser Auffassung widersprechen die Resultate der gesellschaftlichen Modernisierung der letzten zweihundert Jahre, die nicht nur Europa, sondern auch die gesamte islamische Welt erfasst hat. Einen wichtigen Anstoß zu diesem Prozess hat die Kolonialherrschaft gegeben, in deren Rahmen sich die Kolonialrechte mit lokalen, religiösen oder anderen Formen des Gewohnheitsrechts vermischten, wodurch meist neue welt-

liche Rechtsverhältnisse entstanden.⁵ Im Jahre 1900 lebten circa 80 Prozent der Muslime weltweit unter einem solchen Kolonialrecht.⁶ Von den übrigen 20 Prozent waren die Hälfte Untertanen des Osmanischen Reichs, dessen Reformsultane wie etwa Abdülmecid I. (reg. 1839–1861) ebenfalls einen Modernisierungskurs einschlugen. Machtinteressen und die Ideen der Aufklärung trieben sie an, das religiös begründete absolutistische System abzuschaffen und durch ein modernes weltliches Staatswesen zu ersetzen. Im Zuge der sogenannten Tanzimat-Reformen (osman. *tanẓīmāt* – »Neuordnung«, 1839) beauftragte Abdülmecid I Juristen damit, ein überkonfessionelles Zivilgesetzbuch auszuarbeiten. So entstand aus der ḥanafitischen Rechtsschule des sunnitischen Islam die »Mecelle« (osman., »Gesetzbuch«) als weltliches Recht, das Richter und Verwaltungsbeamte seit 1870 anwandten. Diesem mussten sich alle Religionsgemeinschaften unterordnen, Christen, Sunniten wie auch die schiitische Geistlichkeit. Lediglich das Familien- oder Personenstandsrecht verblieb in der Hand religiöser Gerichtshöfe.

Islamisten deuten diesen gesellschaftlichen Fortschritt hin zu einer Toleranz der religiösen Vielfalt im Islam als Fehlentwicklung, die in den Untergang islamischer Großreiche geführt habe. Diese Gegenströmung trat erstmals im ausgehenden 19. Jahrhundert in Erscheinung, als sich das weltliche Recht allmählich durchsetzte und dabei der pluralistische Charakter des Islam zum Vorschein kam. Prediger wie der Iraner Ġamāl ad-Dīn al-Afġānī und dessen Schüler, der Ägypter Muḥammad ʿAbduh, strebten nach einer Wiederherstellung der »gespaltenen« islamischen Urgemeinde (arab. *ʿummat*), indem sie das theologische Fundament dieser »Vorfahren« (arab. *salaf* – »Vorfahre«) zu rekonstruieren suchten. Dabei betrachteten sie die letzten osmanischen Sultane auch als spirituelle Führerpersönlichkeiten, die eine solche fiktive Einheit des Islam repräsentierten.⁷ Tatsächlich beanspruchte Sultan Abdülhamid II. (reg. 1876–1909) den Titel »oberster Kalif des islamischen Rechts« und damit die Rolle als religiöses Oberhaupt aller Muslime, auch derjenigen

5 Helmut Janssen, *Die Übertragung von Rechtsvorstellungen auf fremde Kulturen am Beispiel des englischen Kolonialrechts. Ein Beitrag zur Rechtsvergleichung*, Tübingen 2000, S. 191f.

6 Reinhard Schulze, *Geschichte der Islamischen Welt im 20. Jahrhundert*, München 1994, S. 39f.

7 Ausführlicher hierzu Daniela Schlicht, »Der Pan-Islamismus – eine transnationale politische Fiktion?«, in: Rüdiger Robert/Daniela Schlicht/Shazia Saleem (Hg.), *Kollektive Identitäten im Nahen und Mittleren Osten. Studien zum Verhältnis von Staat und Religion*, Münster 2010, S. 55–73, insb. S. 61.

außerhalb seines Machtbereichs. Der von ihm zur Staatsdoktrin erhobene Panislamismus bedeutete einen Bruch mit dem Osmanismus, unter dem ein weltliches Zivilgesetzbuch und eine konfessionsunabhängige osmanische Staatsbürgerschaft eingeführt worden war.⁸ Damit unterstützten die Salafisten der ersten Stunde einen autokratischen Monarchen, der nicht nur die Reformverfassung (1876) außer Kraft gesetzt und das osmanische Parlament aufgelöst hatte, sondern aus machtpolitischen Kalkül auch sämtliche muslimischen Institutionen kontrollierte.

Auch heutzutage sind islamistische bzw. salafistische Akteure Teil eines überregionalen oder globalen Netzwerks, von dem sie materiell wie ideell profitieren. Mittels dieser Verbindungen können externe Kräfte, seien es Nichtregierungsorganisationen (NGOs) oder Regierungen, innerstaatliche Entwicklungen beeinflussen, ohne offen in Erscheinung zu treten und ohne ihre Interessen vor der Weltgemeinschaft darlegen zu müssen. Unter solchen Bedingungen stellen sich vor allem gewaltsam ausgetragene Konflikte wie im Irak oder in Syrien als unlösbar dar. Diese Beobachtung führt zu der Vermutung, dass eine Normalisierung der inter-islamischen Beziehungen entscheidend zur Lösung inner- und zwischenstaatlicher Konflikte beitragen könnte. Deshalb soll in dieser Studie untersucht werden, in welchen (verfassungs-)rechtlichen Rahmen diese Beziehungen in den fünf analysierten Staaten eingebettet sind und über welchen politischen Gestaltungsspielraum die Länder im Einzelnen verfügen, um die inter-religiösen und vor allem die inter-islamischen Spannungen zu lösen. Schließlich sind die unterschiedlichen innerstaatlichen Rechtsverhältnisse durch internationale Verträge an das Völkerrecht gebunden. So haben sich auch die fünf genannten Staaten als UN-Mitglieder freiwillig zum Schutz der Religionsfreiheit verpflichtet. Diese normativen Gemeinsamkeiten könnten eine tragfähige Säule auf der Suche nach einem innergesellschaftlichen und zwischenstaatlichen Frieden in der islamischen Staatenwelt bilden und mehr Beachtung seitens der internationalen Staatengemeinschaft finden.

Schutz des religiösen Pluralismus im modernen Völkerrecht

Seit ihrer Gründung im Jahre 1945 haben die Vereinten Nationen eine Vielzahl an internationalen Rechtsnormen hervorgebracht. Dennoch hängt es von den Mitgliedstaaten selbst ab, ob sie bestimmten Konventionen beitreten oder diese nicht in ihr nationales Rechtssystem übernehmen. Während sich der Ratifizierungsprozess der beiden Menschenrechtspakte von 1966, das heißt des Sozialpakts (Abkommen über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte) und des Zivilpakts (Abkommen über bürgerliche und politische Rechte), über zehn Jahre hinzog, stieß die Anti-Rassismus-Konvention (1965) auf größeren Zuspruch, so dass sie bereits am 4. Januar 1969 in Kraft treten konnte.⁹ Das »Internationale Übereinkommen zur Beseitigung jeder Form von rassistischer Diskriminierung« (ICERD) ist mittlerweile von allen Staaten in Nahost und Nordafrika übernommen worden. Darin verurteilen sie »jede auf der Rasse, der Hautfarbe, der Abstammung, dem nationalen Ursprung oder dem Volkstum beruhende Unterscheidung«.¹⁰ Nach Artikel 5 haben sie sich zur Gleichbehandlung ihrer Staatsbürger vor dem Gesetz verpflichtet, unter anderem in Bezug auf:

- »a) das Recht auf Gleichbehandlung vor den Gerichten und allen sonstigen Organen der Rechtspflege [...]
- d) sonstige Bürgerrechte, insbesondere [...]
- iv) das Recht auf Ehe und auf freie Wahl des Ehegatten [...]
- vii) das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit [...]
- e) wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte, insbesondere [...]
- v) das Recht auf Erziehung und Ausbildung,

⁹ Vgl. Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights (OHCHR), *Status of Ratification of 18 International Human Rights Treaties*, <<http://indicators.ohchr.org/>> (Zugriff am 27.4.2017).

¹⁰ Vgl. »Internationales Übereinkommen zur Beseitigung jeder Form von Rassendiskriminierung vom 7. März 1966«, in: *Bundesgesetzblatt (BGBl.)*, 1969 II, S. 961, Artikel 1 Absatz 2, <www.institut-fuer-menschenrechte.de/fileadmin/user_upload/PDF-Dateien/Pakte_Konventionen/ICERD/icerd_de.pdf> (Zugriff am 27.4.2017).

⁸ Sabine Riedel, *Die kulturelle Zukunft Europas. Demokratien in Zeiten globaler Umbrüche*, Wiesbaden 2015, S. 204f.

vi) das Recht auf eine gleichberechtigte Teilnahme an kulturellen Tätigkeiten [...]»¹¹

Auch wenn sich hieraus das Recht auf Religionsfreiheit nicht direkt ableiten lässt, so gestehen die Staaten zumindest zu, dass sie in diesem Punkt alle Staatsangehörigen gleich behandeln wollen. Danach ist es also nicht zulässig, der einen religiösen Gruppe ein solches Recht zu gewähren und es gleichzeitig einer anderen vorzuenthalten. Bei der Auslegung dieser Bestimmung kommt es ganz offensichtlich darauf an, ob eine Religionsgemeinschaft auch als solche vom Staat anerkannt wird.

Die eigentliche völkerrechtliche Verankerung des Rechts auf Religionsfreiheit ist mit dem Inkrafttreten der beiden Menschenrechtspakte erfolgt, insbesondere des Zivilpakts zu bürgerlichen und politischen Rechten (1976). Dieser wurde bisher von 169 Staaten in nationales Recht überführt, auch von der Mehrheit der islamisch geprägten Länder. Lediglich 28 UN-Mitglieder stehen zurzeit noch außen vor. Davon haben sechs den Pakt zumindest schon paraphiert, zum Beispiel China. Saudi-Arabien und die Golfstaaten lehnen bislang beide Pakte grundsätzlich ab.¹² Hervorzuheben ist, dass der Zivilpakt das Recht auf Religionsfreiheit als Teil der Gedanken- und Gewissensfreiheit betrachtet. Demzufolge dürfen die Bürger sowohl ihre Weltanschauung als auch ihre religiösen Überzeugungen frei wählen. Das bedeutet, dass die Unterzeichnerstaaten ihre Bürger nicht dazu zwingen können, einer bestimmten Religionsgemeinschaft anzugehören wie etwa der offiziellen Staatsreligion. Ebenso wenig dürfen sie ihre Bürger bestrafen, wenn sie sich einer anderen Religionsgemeinschaft zuwenden oder sogar konvertieren:

»Artikel 18

(1) Jedermann hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit. Dieses Recht umfasst die Freiheit, eine Religion oder eine Weltanschauung eigener Wahl zu haben oder anzunehmen, und die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, öffentlich oder privat durch Gottesdienst, Beachtung religiöser Bräuche, Ausübung und Unterricht zu bekunden [...]

¹¹ Ebd., Artikel 5, Hervorhebung der Verf.

¹² OHCHR, *Status of Ratification of 18 International Human Rights Treaties* [wie Fn. 9].

(3) Die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung zu bekunden, darf nur den gesetzlich vorgesehenen Einschränkungen unterworfen werden, die zum Schutz der öffentlichen Sicherheit, Ordnung, Gesundheit, Sittlichkeit oder der Grundrechte und -freiheiten anderer erforderlich sind.»¹³

Wie aus Absatz 3 hervorgeht, enthält der Zivilpakt in Bezug auf die Religionsfreiheit eine wichtige Einschränkung. Danach dürfen die Unterzeichnerstaaten ihren Bürgern dieses Recht vorenthalten, wenn es dazu missbraucht wird, die öffentliche Sicherheit und Ordnung zu gefährden. Somit ist es Glaubensgemeinschaften nicht gestattet, aus ihrem religiösen Rechtssystem heraus weltliches Recht in Frage zu stellen. Selbst die Überwachung der Einhaltung von Sittlichkeit und Moral ist eine weltliche bzw. gesamtstaatliche Aufgabe und darf nicht von einzelnen religiösen Gruppen usurpiert werden.

In Europa hat das Recht auf Religionsfreiheit eine entscheidende Entwicklung erfahren. Genau genommen wurde es erstmals vom Europarat vertraglich geschützt. Bereits kurz nach seiner Gründung am 5. Mai 1949 verpflichtete er seine Mitgliedstaaten zur Ratifizierung der Europäischen Menschenrechtskonvention (EMRK 1950). Da seitdem jedes Neumitglied der Konvention beitreten musste, gilt diese heute in 47 europäischen Staaten bzw. für rund 820 Millionen Menschen. In der EMRK heißt es in Artikel 9 Absatz 1 zur Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit:

»Jede Person hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht umfasst die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung zu wechseln, und die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung einzeln oder gemeinsam mit anderen öffentlich oder privat durch Gottesdienst, Unterricht oder Praktizieren von Bräuchen und Riten zu bekennen.«¹⁴

¹³ »Internationaler Pakt über bürgerliche und politische Rechte vom 19. Dezember 1966«, in: *Bundesgesetzblatt (BGBl.)*, 1973 II, S. 1553, Artikel 18, <www.institut-fuer-menschenrechte.de/fileadmin/user_upload/PDF-Dateien/Pakte_Konventionen/ICCPR/jccpr_de.pdf> (Zugriff am 27.4.2017).

¹⁴ Europarat, *Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten in der Fassung der Protokolle Nr. 11 und 14*, Rom, 4.11.1950, <www.coe.int/de/web/conventions/search-on-treaties/-conventions/rms/0900001680063764> (Zugriff am 27.4.2017).

Auch wenn dieser Absatz fast identisch ist mit Artikel 18 des Zivilpakts, so unterscheidet sich der Passus der EMRK vom besagten UN-Menschenrechtsdokument durch ein entscheidendes Detail: Das Recht auf Religionsfreiheit ist vor dem Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte (EGMR) in Straßburg einklagbar. Dadurch konnte sich der Rechtsschutz im Laufe der Zeit weiterentwickeln, so dass er heute auch die sogenannte »negative Religionsfreiheit« einschließt, das heißt das Recht, keiner Religionsgemeinschaft angehören zu müssen. Wie die späteren Länderanalysen zeigen werden, setzt jedoch die Einlösung dieses Rechts ein überkonfessionelles, weltliches Recht voraus.

Machtanspruch und Intoleranz des Islamismus

Während die Schutzrechte in Bezug auf die Religionsfreiheit in Europa ausgebaut wurden, gerieten sie in der islamischen Staatenwelt zunehmend unter Druck. Ausgangspunkt war die Gründung der Islamischen Weltliga (Muslim World League, MWL) im Jahre 1962 auf Initiative des damaligen Kronprinzen und späteren Königs von Saudi-Arabien Faisal ibn Abd al-Aziz.¹⁵ Das Ziel dieser in Mekka ansässigen NGO lautet bis heute: »Individuen, Gemeinschaften oder Staaten dazu aufzurufen, sich an die Scharia (islamisches Recht) zu halten.«¹⁶ Da mit Inkrafttreten des UN-Zivilpakts (1976) insbesondere in den islamischen Staaten dieses religiöse Recht an Bedeutung zu verlieren drohte, verkündete die MWL im Jahre 1981 ihre eigene »Allgemeine Erklärung der Menschenrechte«.¹⁷ Danach seien Koran und Sunna, in der die Gewohnheiten des Propheten Mohammed überliefert sind, auch Ursprung und Grundlage der heute geltenden Menschenrechte. Das islamische Recht der Scharia dürfe deshalb von keiner modernen weltlichen Gesetzgebung eingeschränkt werden.¹⁸

¹⁵ »About MWL«, *Muslim World League* (online),

<<http://en.themwl.org/about-mwl>> (Zugriff am 27.4.2017).

¹⁶ Eigene Übersetzung, siehe »Means of Furthering Our Goals«, *Muslim World League* (online), <<http://en.themwl.org/node/39>> (Zugriff am 27.4.2017).

¹⁷ »Universal Islamic Declaration of Human Rights (UIDHR)«, *Oxford Islamic Studies online*, <www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e2435> (Zugriff am 27.4.2017).

¹⁸ *Universal Islamic Declaration of Human Rights*, 19.9.1981, <www.alhewar.com/ISLAMDECL.html>; vgl. dt. *Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte im Islam*, 19.9.1981, <www.dadalos.org/deutsch/Menschenrechte/Grundkurs_MR2/Materialien/dokument_8.htm> (Zugriff jeweils am 27.4.2017).

Politisch relevant wurde diese religiöse Umdeutung der Menschenrechte erstmals auf dem Gipfeltreffen der Organisation der Islamischen Konferenz (OIC) im Sommer 1990, als 45 Außenminister islamischer Staaten die Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam unterzeichneten. Auch dieses Dokument lehnt sich an den Zivilpakt (1976) an, schränkt die Religions- und Weltanschauungsfreiheit jedoch ein:

»Artikel 18: a) Jeder Mensch hat das Recht auf persönliche Sicherheit, auf Sicherheit seiner Religion, seiner Angehörigen, seiner Ehre und seines Eigentums. [...]

Artikel 22: a) Jeder Mensch hat das Recht auf freie Meinungsäußerung, soweit er damit nicht die Grundsätze der Scharia verletzt. [...]

Artikel 24: Alle Rechte und Freiheiten, die in dieser Erklärung genannt wurden, unterstehen der islamischen Scharia.

Artikel 25: Die islamische Scharia ist die einzig zuständige Quelle für die Auslegung oder Erklärung jedes einzelnen Artikels dieser Erklärung.«¹⁹

Während der UN-Zivilpakt eine Einschränkung nur dann für zulässig hält, wenn es der Schutz der öffentlichen Sicherheit oder der Grundrechte anderer erfordert, soll dieses Menschenrecht in islamischen Staaten ausschließlich der religiösen Gesetzgebung unterstehen.

Im Zuge ihrer institutionellen Reform und Umbenennung in »Organisation für Islamische Zusammenarbeit« im Jahre 2011 hat die OIC sogar eine eigene Menschenrechtskommission mit Sitz in Dschidda (arab. Ġidda), Saudi-Arabien, eingerichtet (Independent Permanent Human Rights Commission, IPHRC).²⁰ Das Gremium besteht aus insgesamt 18 Experten,

¹⁹ Vgl. »Die Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam«, 5.8.1990, *Informationsplattform humanrights.ch* (online), <www.humanrights.ch/upload/pdf/140327_Kairoer_Erklärung_der_OIC.pdf>; engl. »Cairo Declaration on Human Rights in Islam«, *National Human Rights Committee* (online), <www.nhrc-qa.org/wp-content/uploads/2014/01/Cairo-Declaration-on-Human-Rights-in-IslamAug-5-1990-U.N.-GAOR.pdf> (Zugriff jeweils am 2.6.2017), arab. <www.nhrc-qa.org/wp-content/uploads/2014/01/-إعلان-القاهرة-لحقوق-الإنسان-في-الإسلام.pdf> (Zugriff am 12.4.2017).

²⁰ Organisation of Islamic Cooperation (OIC), *The Independent Permanent Human Rights Commission. About IPHRC. Brief History*, <www.oic-iphrc.org/en/about> (Zugriff am 27.4.2017).

jeweils sechs aus den drei Großregionen Afrika, arabische Staaten und Asien. Auch wenn die Kommissionsmitglieder von ihren jeweiligen Regierungen ernannt werden, so sollen sie dem Statut der IPHRC zufolge unabhängig bleiben. Bei der Erarbeitung von Gutachten oder Stellungnahmen zu rechtlichen Fragen sind sie ausschließlich den »allgemeinen Menschenrechten im Einklang mit islamischen Werten« verpflichtet. Dabei dürfen sie sich sowohl an den UN-Dokumenten zum Menschenrechtsschutz als auch an der Kairoer Deklaration (1990) orientieren.²¹ Die Experten können also frei entscheiden, inwieweit sie sich von der islamischen Scharia leiten lassen. Zudem haben sie nur eine beratende Funktion und nicht die Befugnis, direkt auf das nationale Rechtssystem einzelner OIC-Mitgliedstaaten einzuwirken.

Der Einfluss der Islamischen Weltliga und des Schariarechts auf die OIC-Mitgliedstaaten sollte allerdings nicht überschätzt werden. Denn wie schon oben erwähnt, konnten sich spätestens seit Beginn des 19. Jahrhunderts in der gesamten islamischen Welt unterschiedliche überkonfessionelle Rechtssysteme herausbilden. Dadurch hat sich die Vielfalt islamischer Rechtsschulen erhalten und, wie die ausgewählten Länderbeispiele zeigen werden, sogar noch vergrößert. Angesichts dieser Tendenz ist es kaum vorstellbar, dass der bestehende religiöse Pluralismus in absehbarer Zeit einem standardisierten Schariarecht weichen könnte. Im Gegenteil, die OIC-Staaten werden auch in Zukunft auf ihren jeweiligen Rechtstraditionen bestehen, nicht zuletzt um externen Bewegungen oder Regierungen keine Gelegenheit zu geben, sich unter Berufung auf religiöses Recht in ihre innenpolitischen Angelegenheiten einzumischen.

Nicht nur aus machtpolitischen Erwägungen heraus, sondern auch aus theologischer Sicht ist eine Standardisierung des islamischen religiösen Rechts nach dem Vorbild der Scharia kaum denkbar. Denn *die Scharia* gibt es nicht. Die Vorstellung, sie verkörpere einen verbindlichen Normenkanon, ist eine Folge historischer oder moderner Interpretationen. Manche islamische Theologen wie zum Beispiel Mouhanad Khorchide gehen so weit zu sagen, dass die Muslime in den verschiedenen Regionen und Ländern die Bedeutung der Scharia für ihr Gemeinwesen und die Heranziehung der Gesetzessammlung als religiöses Recht jeweils neu aushandeln müssten.²² Wenn also

einzelne Bewegungen, wie vor allem die Salafisten, behaupten, sie kehrten zum theologischen Fundament ihrer Religion, das heißt zum Ur-Islam zurück, ist Vorsicht geboten. Denn Koran und Sunna sind erst Jahrzehnte bzw. Jahrhunderte nach dem Tod Mohammeds schriftlich fixiert und als religiöse Texte kodifiziert worden. Nicht zuletzt sind salafistische Auslegungen des Koran (arab. *tafsir* – »Erklärung, Deutung«) auch deshalb fragwürdig, weil die Imame dieser Strömung sämtliche Rechtsschulen des Islam ablehnen, so dass nur die wenigsten von ihnen über eine theologische Ausbildung und den notwendigen Sachverstand zur Interpretation historischer Quellen verfügen.²³

Eine Variante des Salafismus ist die Staatsreligion Saudi-Arabiens und Kuwaits, die allgemein unter dem Namen Wahhabismus bekannt ist. Diese Lehre geht zurück auf Muhammad ibn 'Abd al-Wahhāb (1703–1792), dessen Nachkommen im 19. Jahrhundert eine Dynastie wahhabitischer Theologen begründeten und bis heute in enger Symbiose mit dem saudi-arabischen Herrscherhaus stehen.²⁴ Die Wahhabiten stützen die absolutistische Monarchie und erhalten dafür politische Ämter zur Überwachung des religiösen und weltlichen Rechtssystems sowie der öffentlichen Sitten und Moral. Diese Verflechtung religiöser und politischer Institutionen hat im Lauf der Zeit derart intolerante Züge angenommen, dass nicht nur in den Golfstaaten jedweder religiöse und gesellschaftliche Pluralismus verschwunden ist; der Drang Saudi-Arabiens, möglichst viele Muslime unter seiner weltlichen und geistigen Macht zu vereinen, ist auch für viele islamisch geprägte Länder zu einer realen Bedrohung geworden.

²¹ Ebd.

²² Mouhanad Khorchide, *Scharia – der missverstandene Gott. Der Weg zu einer modernen islamischen Ethik*, Freiburg 2014.

²³ Marwan Abou-Taam, »Die Salafiyya – eine kritische Betrachtung«, Bundeszentrale für politische Bildung, Dossier Islamismus (online), 14.6.2012, <www.bpb.de/politik/extremismus/islamismus/138468/die-salafiyya-eine-kritische-betrachtung?p=all> (Zugriff am 27.4.2017).

²⁴ Henner Fürtig, »Historisch gewachsene Symbiose: Das Haus Saud und die Wahhabiyya«, *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 46/2014, <www.bpb.de/apuz/194429/das-haus-saud-und-die-wahhabiyya?p=all> (Zugriff am 27.4.2017).

Konfliktlinien in den inter-islamischen Beziehungen

Wie die folgenden Länderbeispiele zeigen werden, sind die aktuellen Spannungen innerhalb der islamischen Staatenwelt auf eine Politisierung des Islam zurückzuführen, die ihre Wurzeln im ausgehenden 19. Jahrhundert hat und heute einen neuen Aufschwung erfährt. Ein Vergleich zwischen Irak, Syrien, Türkei, Ägypten und Tunesien ist deshalb interessant, weil diese Länder verschiedenen Großregionen angehören, nämlich Nahost und Nordafrika, und politische Systeme mit ganz unterschiedlichen Rechtsverhältnissen entwickelt haben. Um Unterschiede und Gemeinsamkeiten der inter-islamischen Konfliktlinien in den fünf ausgewählten Staaten herauszuarbeiten, bietet sich ein einheitliches methodisches Vorgehen an. Wie in Abbildung 1 (S. 14) zu sehen werden jeweils drei Faktoren näher beleuchtet, die das Verhältnis von Staat und Religion wesentlich bestimmen: dies sind 1. der verfassungsrechtliche und gesetzliche Rahmen auf der nationalstaatlichen Ebene, 2. die völkerrechtlichen und vor allem menschenrechtlich verbindlichen Normen der internationalen Politik und 3. schließlich die inter-religiösen Beziehungen auf gesellschaftlicher Ebene. Mit Hilfe dieses Analyserasters soll im letzten Kapitel ein Vergleich gezogen und die Frage diskutiert werden, auf welchem Weg die Politik im Interesse des Friedens Gestaltungsspielräume zurückgewinnen kann.

Irak: Inter-islamische Rivalitäten verstetigen den Staatszerfall

Die inter-islamischen Beziehungen im Irak unterlagen seit der Gründung des Staates im Jahre 1921 wechselnden Rechtsverhältnissen. Als sich die drei osmanischen Verwaltungsprovinzen Bagdad, Mossul und Basra nach dem Ende des Osmanischen Reiches zu einem neuen Staat zusammenschlossen, konstituierten sie sich zunächst unter dem Dach einer Monarchie. Doch die Legitimität der Haschemiten, die das osmanische Herrscherhaus im Irak ablösten, war von Beginn an brüchig. Denn die Dynastie stammte nicht aus dem Irak, sondern aus dem Hedschas (arab. Ḥiǧāz) auf der arabischen Halbinsel, wo sie seit dem 10. Jahrhundert die »Hüter der beiden heiligen Moscheen« in Mekka und Medina stellte. Dieses hohe Amt des sunnitischen

Islam mussten die Haschemiten erst 1924 an die Saudis abtreten, von denen sie zuvor gewaltsam aus ihrer Heimat vertrieben worden waren.

Der Haschemit Faisal I. (reg. 1921–1933) erhielt wenig Rückhalt aus der irakischen Bevölkerung. Denn die Sunniten stellten nur noch ein Drittel der Bevölkerung, während circa 55 Prozent zu den Schiiten gehörten, genauer gesagt zu der Glaubensrichtung der Zwölferschia (Dschaferiten). Zudem sind im Süden Iraks, in den Provinzen Nadschaf und Kerbela, der Kalif und Gründer der Schia ‘Alī sowie dessen Sohn Ḥusain und damit Schwiegersohn und Enkel des Propheten begraben. Deshalb empfanden die Schiiten die Inthronisierung des Scherifen und Hüters der heiligen Stätten von Mekka und Medina als Provokation. Sie boykottierten kurzerhand die Volksabstimmung über dessen Ernennung im Jahr 1921.

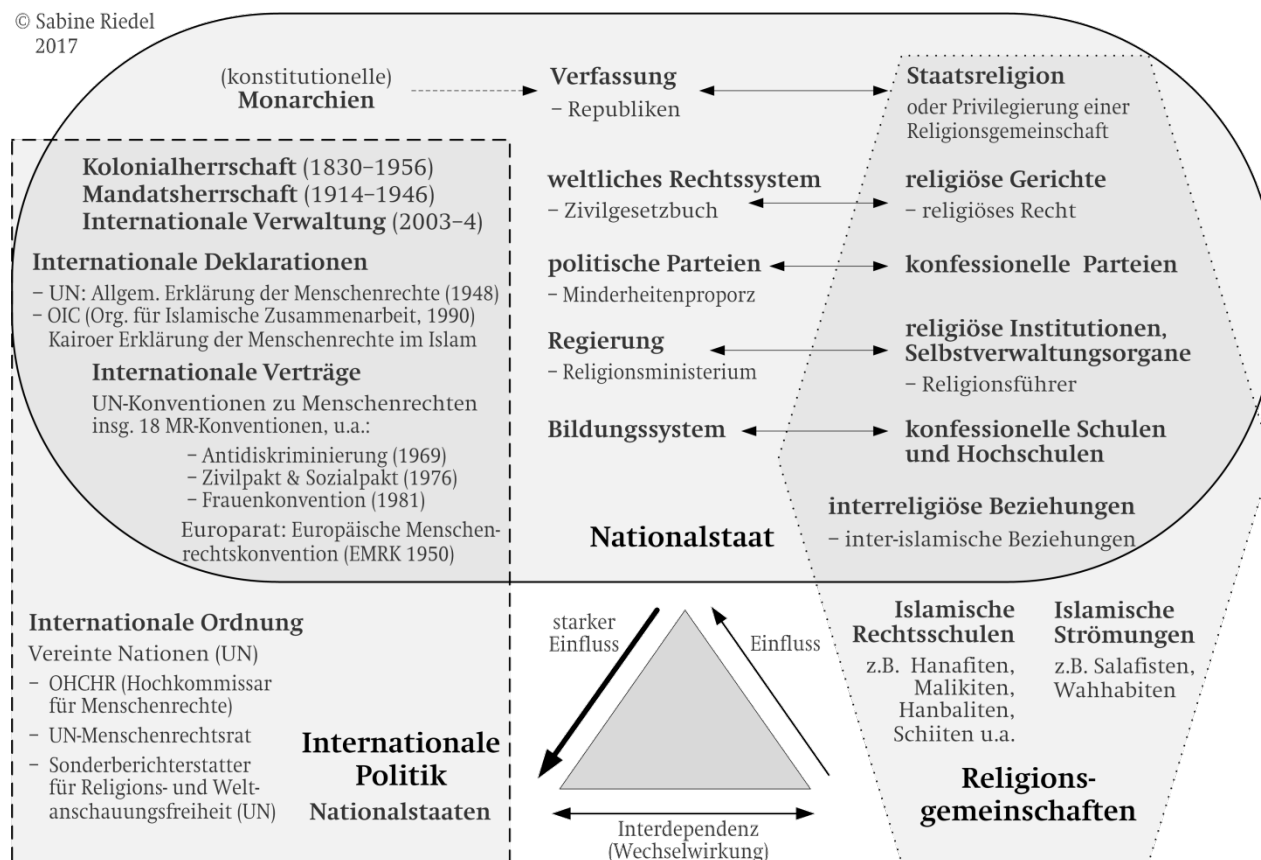
Die Befürchtung der Schiiten, rechtlich benachteiligt zu werden, sollte sich bald bestätigen: Obwohl die neue Verfassung (1925) allen irakischen Bürgern Rechtsgleichheit garantierte, blieb das osmanische Zivilgesetzbuch (Mecelle) und somit das religiöse Personenstandsrecht zunächst gültig. Dieses nutzten die Haschemiten zu einer Islamisierung der weltlichen Gesetzgebung. Damit beschwören sie einen sunnitisch-schiitischen Streit über die Interpretation der Scharia herauf.²⁵ Erst der Sturz der Monarchie 1958 machte den Weg frei für ein modernes, überkonfessionelles Rechtssystem, das verschiedene islamische Rechtstraditionen integrierte und nun auch für das Personenstands- und Familienrecht galt. Auch wenn der Islam Staatsreligion und damit die Christen in einer Minderheitenposition blieben, so sorgte diese neue Rechtslage zumindest für einen Ausgleich zwischen Sunniten und Schiiten. Sie war zudem die Voraussetzung dafür, dass der Irak sich auch auf internationaler Ebene zugunsten der Religions- und Weltanschauungsfreiheit einsetzen konnte: Im Jahre 1970 trat Bagdad der Anti-Rassismus-Konvention und ein Jahr später den beiden UN-Menschenrechtspakten bei (vgl. Abb. 2, S. 15).

²⁵ Thomas Koszinowski, »Syrien, Jordanien und Irak«, in: Werner Ende/Udo Steinbach (Hg.), *Der Islam in der Gegenwart*, 2. Aufl., München 1989, S. 358–372, insb. S. 369.

Abbildung 1

Analyseraster zu den inter-islamischen Beziehungen (Nahost und Afrika)

© Sabine Riedel
2017



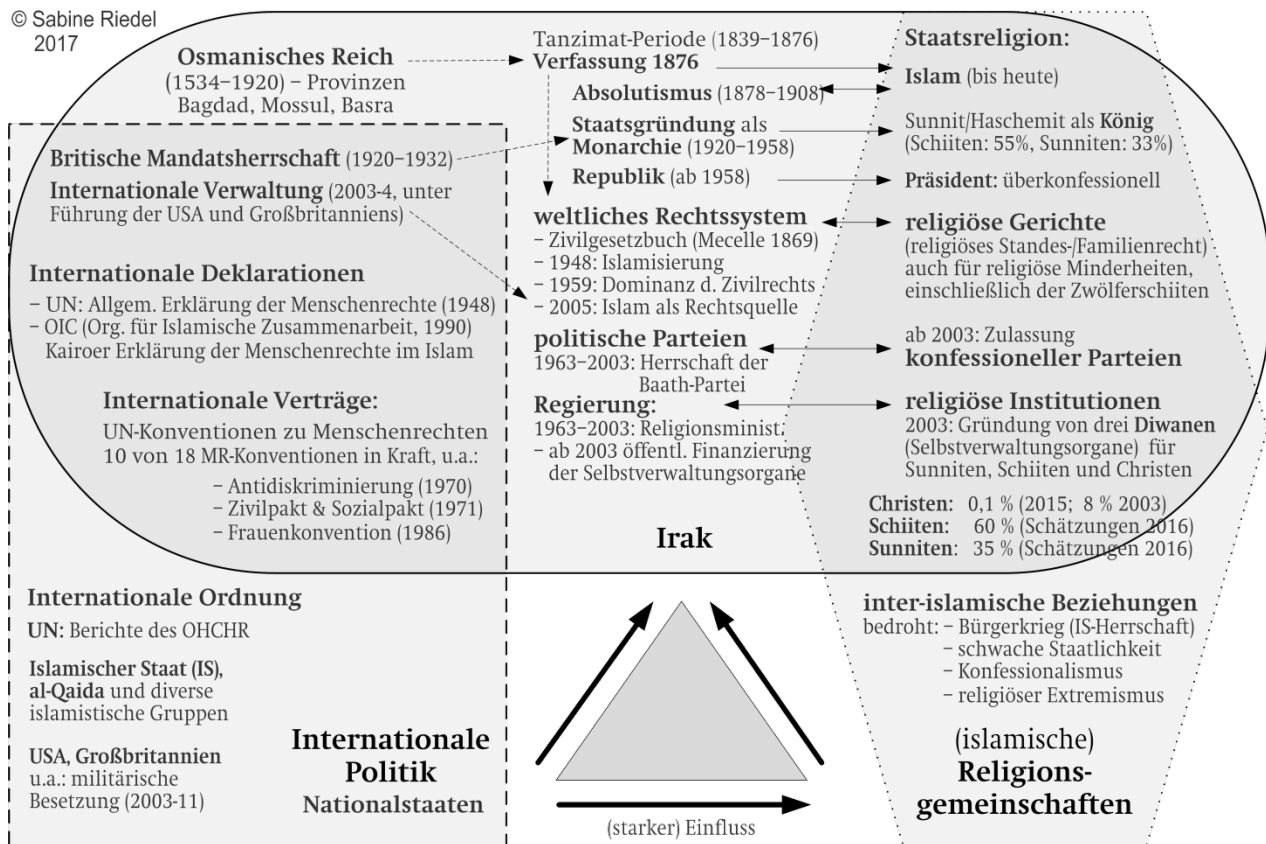
Weil die irakische Regierung damit auch im eigenen Land Kontrollen von UN-Beobachtern zur Menschenrechtslage akzeptieren musste, liegen heute Berichte darüber vor, wie sich seit den 1970er Jahren das Verhältnis zwischen Schiiten und Sunniten wieder verschlechterte: In dieser Zeit stieg der arabische Nationalismus zur Staatsdoktrin auf, jene Ideologie, die die arabischsprachige Bevölkerung in Nahost und Nordafrika als eine Nation betrachtete. Da der Irak dementsprechend eine engere Zusammenarbeit mit Syrien und Ägypten anstrebte, mussten die irakischen Schiiten befürchten, wie in osmanischer Zeit wieder rechtlich und politisch majorisiert zu werden. Deshalb stilisierten sie sich zu Opfern der weltlichen Gesetzgebung, obwohl sich ihr alle Religionsgemeinschaften gleichermaßen beugen mussten. So entwickelten sich Kerbela und Nadschaf zu Zentren des Widerstands unter Führung der schiitischen Dawa-Partei,²⁶ die

²⁶ Vgl. arab. hizb ad-da'wa al-islāmiyya – Partei der Islamischen Mission, <<http://islamicdawaparty.org/>>.

auch Ajatollah Chomeini Exil und Unterstützung für seine iranische Revolution (1979) anbot. Als härtester Kritiker eines schiitischen Gottesstaats präsentierte sich Saddam Hussein, der als Staatspräsident (1979–2003) die Dawa-Partei verbot und gegen den Iran Krieg führte (1980–1988). Dem Bericht der UN-Menschenrechtskommission aus dem Jahre 1990 zufolge wurden in dieser Zeit etwa 80 schiitische Moscheen und Schulen geschlossen und eine Reihe von Geistlichen hingerichtet.²⁷

²⁷ United Nations, Economic and Social Council, Commission on Human Rights, *Implementation of the Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination based on Religion and Belief*, 22.1.1990, S. 21, <<https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G90/100/42/PDF/G9010042.pdf?OpenElement>> (Zugriff am 27.4.2017); vgl. dies., *Question of the Violation of Human Rights and Fundamental Freedoms in Any Part of the World, Report of the Special Rapporteur on the Situation of Human Rights in Iraq, Mr. Andreas Mavrommatis*, 16.1.2001, <<https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G01/102/04/PDF/G0110204.pdf?OpenElement>> (Zugriff am 16.7.2017).

Abbildung 2
Einflussfaktoren der inter-islamischen Beziehungen im Irak



Die nationalstaatliche Entwicklung des Irak ist von Anfang an stark von der internationalen Politik beeinflusst worden (vgl. Abb. 2). Bereits die Staatsgründung fand unter der Kuratel der Briten statt, die der irakischen Bevölkerung nicht zutrauten, ein demokratisches Regierungssystem aufbauen und aufrechterhalten zu können. Sie entschieden sich dafür, an der Monarchie festzuhalten, und bestimmten, dass ein Vertreter der haschimitischen Dynastie, ihres Verbündeten im Kampf gegen das Osmanische Reich, den irakischen Thron bestieg.²⁸ Sie waren somit dafür verantwortlich, dass sich im Land an Euphrat und Tigris trotz der territorialen Neuordnung nur wenig am spätsomanischen Rechtssystem änderte. Dabei wäre es schon damals wegen des multireligiösen Charakters der Bevölkerung sinnvoll gewesen, ein überkonfessionelles Staatswesen zu etablieren, auch aus wirtschaftlichen Gründen. Schließlich war die

Industrialisierung des Landes, die von der britischen Erdölindustrie angestoßen wurde, auf eine moderne Verwaltung und Gesetzgebung angewiesen. So musste sich der Irak erst aus eigener Kraft von seiner religiös geprägten Monarchie befreien, um ein weltliches Rechtssystem auf den Weg bringen.

Auch der zweite Versuch der internationalen Staatengemeinschaft, direkt in die Geschichte des Irak einzugreifen, hatte keinen positiven Einfluss auf die inter-islamischen Beziehungen. Mit der militärischen Invasion des Landes im Jahr 2003 verfolgte die US-Regierung nicht nur das Ziel, Saddam Hussein als vermeintlichen Drahtzieher der Attentate vom 11. September zu stürzen, sondern auch, der Radikalisierung des Islam Einhalt zu gebieten. Deshalb löste im Frühjahr 2003 die Übergangsverwaltung unter Leitung des US-Diplomaten Paul Bremer das irakische Religions-

²⁸ Hauke Feickert, *Westliche Interventionen im Irak: Die britische Irakpolitik (1914–1922) und die amerikanische Irakpolitik (2003–2009) im Vergleich*, Wiesbaden 2012, S. 151.

ministerium auf,²⁹ zwei Jahre bevor erste freie Wahlen stattfanden und eine neue Verfassung in Kraft gesetzt wurde.³⁰ Bremer berief sieben »angesehene und gemäßigte religiöse Führer« in einen Beraterstab, die das Ministerium aufteilten: In der autonomen Region Kurdistan, wo etwa 15 Prozent der rund 36 Millionen Iraker leben, blieben die Ministeriumsbehörden unter der Kontrolle der kurdischen Regionalregierung.³¹ In den übrigen 15 irakischen Provinzen wurden hingegen neue Gesetze verabschiedet, die den Religionsgemeinschaften das Selbstverwaltungsrecht über ihr Stiftungsvermögen und ihre Institutionen zurückgaben. Es wurden drei neue Religionsämter oder Diwane (arab. *dīwān*) eingerichtet, nämlich für Sunniten, für Schiiten und – zusammen mit anderen religiösen Minderheiten (zum Beispiel den Jesiden) – für Christen. Über den Ministerrat sind sie administrativ an den Staat gebunden und werden trotz ihrer Unabhängigkeit mit öffentlichen Geldern alimentiert.³²

Somit kam es in keiner Region des Irak zu einer konsequenten Trennung zwischen staatlichen und religiösen Institutionen. Verantwortlich hierfür ist die neue Verfassung von 2005, die in Artikel 2 den Islam als Staatsreligion bestätigt und ihn zu einer »Hauptquelle der Legislative« bestimmt.³³ Da es infolge der Auflösung des vormals zentralen Religionsministeriums keinen gemeinsamen »Staatsislam« mehr gibt, kann der Staat nicht mehr regulierend im Dienste eines inter-islamischen Interessenausgleichs eingreifen. Die Folge ist ein ständiger Kampf um die Interpre-

tationshoheit über islamische Quellen, der über die Verkündung von Fatwas, das heißt religiöse Rechtsgutachten, ausgetragen wird. Da die Richter der verschiedenen islamischen Rechtsschulen die weltliche Gesetzgebung beeinflussen können, geraten sie unter Druck konkurrierender religiöser Parteien. Diese wiederum werden von Extremisten ihrer jeweiligen Konfession in Schach gehalten, das heißt durch den irakischen Ableger der al-Qaida und des Islamischen Staats (IS, seit 2007) auf der einen als auch von Anhängern des Muqtada as-Sadr auf der anderen Seite, die aus dem Irak einen schiitischen Gottesstaat machen wollen. Diese Re-Islamisierung bewirkt einen schleichenden Staatszerfall, den scheinbar kaum eine zentralstaatliche Institution aufhalten kann.

Unter diesen Bedingungen bleiben die Verfassungsartikel 2 und 41 (Recht auf freie Religionsausübung) Makulatur. Von den ehemals circa 1,5 Millionen irakischen Christen sind nach Schätzungen der dortigen Kirchen seit 2003 mehr als eine Million geflohen oder gezwungenermaßen zum Islam konvertiert.³⁴ Auch andere religiöse Minderheiten wie die Jesiden werden seither verfolgt. Waren nichtmuslimische Frauen anfangs nur dem Druck ausgesetzt, sich islamischen Kleidervorschriften oder der Geschlechtertrennung zu beugen, wurden sie seit der Ausbreitung des IS im Nordirak im Verlauf des Jahres 2014 zunehmend Opfer von religiös motivierten Gewaltakten.³⁵ Von dieser Radikalisierung sind jedoch ebenso Muslime betroffen. Denn das seit 1959 geltende weltliche Personenstands- und Familienrecht ermöglichte die Heirat zwischen Angehörigen unterschiedlicher Religionsgemeinschaften, so dass noch im Jahre 2003 jede dritte Ehe zwischen Personen schiitischen und sunnitischen Glaubens geschlossen wurde. Dies wird heute sowohl von strenggläubigen Geistlichen als auch von politisierten Imamen unterbunden.³⁶

Als vorläufiges Fazit ist festzuhalten, dass die Entwicklungen im Irak gegen eine externe Einmischung sprechen, auch wenn diese im Interesse einer staat-

²⁹ Es hieß Ministerium für Stiftungen und Religiöse Angelegenheiten, arab. *wizārātu l-ʿawqāfi wa-š-šuʿūni d-dīniyati*; die Abkürzung lautet häufig AWQAF bzw. ʿawqāf, der Plural zu arab. waqf – »Stiftung«.

³⁰ *Iraq Business Law Handbook*, Bd. 1: *Strategic Information and Basic Laws*, Washington, D.C., 2013, S. 233.

³¹ Vgl. Kurdistan Regional Government, *Ministries and Departments*, <<http://cabinet.gov.krd/p/p.aspx?l=12&p=228>> (Zugriff am 27.4.2017).

³² Vgl. den Diwan der sunnitischen Stiftung, arab. *dīwānu l-waqfi s-sunnī*, <<http://sunni-affairs.gov.iq/ar/>>, bzw. <<http://sunni-affairs.gov.iq/en/>>; vgl. den Diwan der schiitischen Stiftung, arab. *dīwānu l-waqfi š-šīʿī*, <www.alwaqfalsheai.gov.iq/ar/>; vgl. *The Official Website of the Office of His Eminence Al-Sayyid Ali Al-Husseini Al-Sistani*, <<http://www.sistani.org/>>, vgl. den Diwan der religiösen Stiftungen der Christen, Jesiden, Sabäer und Mandäer, arab. *dīwānu ʿawqāfi d-diyānāti l-masīhiyati wa-l-izīhiyati wa-š-šābiʿati wa-l-mandāʿiyati*, <www.cese.iq/> (Zugriff jeweils am 27.4.2017).

³³ Siehe »Ad-dustūru l-ʿirāqīyū«, in: *Aljazeera*, 21.6.2015, vgl. die engl. Fassung: *Iraqi Constitution*, <www.iraqinationality.gov.iq/attach/iraqi_constitution.pdf> (Zugriff am 27.4.2017).

³⁴ Ulrich Pick, »Massenexodus aus dem Irak und Syrien«, *Deutschlandfunk* (online), 21.8.2014, <www.deutschlandfunk.de/orientalische-christen-massenexodus-aus-dem-irak-und-syrien.886.de.html?dram:article_id=295150> (Zugriff am 27.4.2017).

³⁵ Amnesty International, *Amnesty Report: Irak 2016*, 17.2.2016, <www.amnesty.de/jahresbericht/2016/irak?destination=node%2F2935> (Zugriff jeweils am 27.4.2017).

³⁶ »Religion, Law, and Iraq's Personal Status Code«, *Islamopedia online*, <www.islamopediaonline.org/country-profile/iraq/islam-and-legal-system/religion-law-and-iraq%E2%80%99s-personal-status-code> (Zugriff am 27.4.2017).

lichen Modernisierung oder der Durchsetzung menschenrechtlicher Standards stattfindet. Beide Eingriffe, sowohl die britische Mandats Herrschaft als auch die internationale Militärintervention unter Führung der USA, haben ihre Ziele verfehlt. Die dabei verfolgten Staatskonzepte bzw. Demokratisierungsstrategien haben im Gegenteil dazu beigetragen, dass die inter-religiösen und insbesondere die inter-islamischen Konflikte in der Gegenwart zunehmend gewalttätig ausgetragen werden. Sinnvoll und notwendig scheinen dagegen die Interventionen des UN-Menschenrechtsrats oder des UN-Hochkommissars für Menschenrechte zu sein, die maßgebliche irakische Politiker damit an ihre Selbstverpflichtung zur Wahrung der Religionsfreiheit erinnern. In diesem speziellen Fall stehen besonders jene UN-Mitglieder in der Verantwortung, die sich an der Militärintervention 2003 beteiligt haben. Von ihnen sollte man ein stärkeres Engagement für eine Aussöhnung der interreligiösen und inter-islamischen Beziehungen im Irak erwarten. Voraussetzung dafür ist eine strikte Neutralität gegenüber einzelnen Konfliktparteien, seien es politische Akteure oder religiöse Gruppierungen, damit die verbliebenen zentralstaatlichen Institutionen eigene Schlichtungskompetenzen zurückgewinnen.

Syrien: Kein Frieden ohne inter-islamische Aussöhnung

Wie der Irak so ist auch Syrien ein Beispiel dafür, wie fremde Staaten die inter-islamischen Beziehungen maßgeblich mitgestaltet haben. Schon kurz vor Ende des Ersten Weltkriegs einigten sich die Kolonialmächte auf eine territoriale Neuordnung des Osmanischen Reichs. Entgegen den Forderungen des arabischen Nationalkongresses in Damaskus stellten sie im Jahre 1920 das heutige Syrien, den Libanon und Teile Anatoliens unter eine französische Mandats Herrschaft. Mit militärischer Macht wurde das kurz zuvor proklamierte arabische Königreich, bestehend aus den Provinzen Aleppo, Damaskus, Beirut, Jerusalem und Dair az-Zaur, aufgelöst und König Faisal I., der Sohn des Scherifen von Mekka und Medina, mit dem irakischen Thron entschädigt.³⁷ Um den arabischen Widerstand besser unter Kontrolle zu bekommen, teilte Frankreich das syrisch-libanesische Mandatsgebiet entlang konfessioneller Grenzen in sechs Staaten. Im

Süden wurde ein Staat der Drusen, im Norden ein Alawitenstaat gegründet. Beide traten schließlich im Jahre 1936 der Syrischen Republik bei, die zuvor aus den Provinzen Damaskus und Aleppo gebildet worden war. In der ersten Verfassung des neuen Staates von 1930 hat die Kolonialmacht nachhaltig ihre Spuren hinterlassen: Eine Staatsreligion wurde nicht erwähnt, auch die späteren Verfassungen verzichteten darauf. Stattdessen bestimmte das Dokument aber, dass der Staatspräsident ein Muslim sein muss (Art. 3).³⁸

Seit der staatlichen Unabhängigkeit Syriens im Jahre 1946 haben islamistische Akteure, allen voran die Muslimbrüder, diese neutrale Rolle des Staates in der Religionsfrage immer wieder in Frage gestellt. Schon im Jahre 1950 erreichten sie eine Verfassungsreform, mit der die »islamische Rechtswissenschaft« zur Hauptquelle der Gesetzgebung gemacht wurde (Art. 2).³⁹ Diese Bestimmung widersprach sowohl dem Prinzip der Rechtsgleichheit aller Bürger unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit (Art. 15 der Verfassung von 1930) als auch der religiösen Zusammensetzung der Bevölkerung: Nicht alle Muslime in Syrien gehörten damals dem sunnitischen Islam der hanafitischen Rechtsschule an, eine Minderheit zählte zu den Schiiten (Zwölferschia, Alawiten, Ismailiten oder Siebenerschia) oder bekannte sich zu einer synkretistischen (das heißt Misch-)Religion (zum Beispiel Jesiden, Drusen). Der Anteil der christlichen Bevölkerung lag nach dem Ersten Weltkrieg bei circa 30 Prozent, unter anderem wegen zahlreicher armenischer Flüchtlinge. Selbst Anfang der 1980er Jahre betrug die Zahl der syrischen Christen noch eine Million oder 10 Prozent der Gesamtbevölkerung.⁴⁰

Als Syrien 1946 unabhängig wurde, blieb der Schutz religiöser Minderheiten bestehen, der unter der französischen Mandats Herrschaft eingeführt worden war.⁴¹ Die Glaubensgemeinschaften konnten ihr religiös geprägtes Personenstands- und Familienrecht bewahren und mussten es nicht dem Zivilrecht unterordnen, das

³⁸ *Constitution de l'État de Syrie*, Damaskus, 14.5.1930, <www.dircost.unito.it/cs/docs/Siria%20franc.htm> (Zugriff am 27.4.2017).

³⁹ Koszinowski, »Syrien, Jordanien und Irak« [wie Fn. 25], S. 360.

⁴⁰ Erhard Franz, »Religiöse und periphere Minderheiten«, in: Udo Steinbach/Rüdiger Robert (Hg.), *Der Nahe und Mittlere Osten. Politik, Gesellschaft, Wirtschaft, Geschichte, Kultur*, Wiesbaden 1987, S. 67–78 (68f).

⁴¹ Emile Tyan/Jean Baz, »Le droit moderne au Liban et en Syrie«, in: Bertold Spuler (Hg.), *Handbuch der Orientalistik, Erste Abteilung: Der Nahe und der Mittlere Osten, Ergänzungsband III: Orientalisches Recht*, Köln 1964, S. 344–359.

³⁷ Schulze, *Geschichte der Islamischen Welt im 20. Jahrhundert* [wie Fn. 6], S. 80f.

nach dem Vorbild des ägyptischen Zivilgesetzbuchs reformiert worden war (1949). Diese Regelung betraf zum einen das religiöse Stiftungsrecht und damit die Selbstverwaltung des Vermögens der Religionsgemeinschaften. Zum anderen tangierte es das Familien- und Erbrecht sowie die Stellung der Frau in der modernen Gesellschaft. Bis heute werden bei Eheschließungen und Scheidungen (muslimische) Frauen gegenüber dem Mann benachteiligt: Frauen dürfen schon als Minderjährige verheiratet werden, die Polygamie ist weiterhin erlaubt und die Institution der Ehevormundschaft für die Frau gibt es nach wie vor.⁴² Wohl hat es seit dem Machtantritt der Baath-Partei im Jahre 1963 Versuche gegeben, regulierend in die islamische Rechtsprechung einzugreifen, um sie wie seinerzeit im Irak zu harmonisieren und dem weltlichen Recht anzupassen, jedoch ohne nennenswerten Erfolg.

Mit der Justizreform verknüpfte die Baath-Regierung vor allem das Ziel, die staatliche Kontrolle über die islamischen Institutionen auszubauen. Den strukturellen Rahmen dafür hatte ihr die französische Mandats Herrschaft hinterlassen: Nach dem Verzicht auf die Qualifizierung des Islam als Staatsreligion im Jahre 1921 beseitigte die Kolonialregierung nicht etwa das osmanische Amt für religiöse Stiftungen (arab. Awqāf), vielmehr übernahm sie selbst die Verwaltung des ansehnlichen Stiftungsvermögens.⁴³ Mit der Unabhängigkeit Syriens fiel diese Behörde zunächst unter die Obhut des Finanzministers, bis im Jahre 1961 dafür ein eigenes Awqāf-Ministerium geschaffen wurde. Es hat seit dieser Verwaltungsreform die Aufsicht über die Lehre des Islam und Befugnisse im Bereich der Administration der Koranschulen. Dadurch konnte die Regierung in den folgenden Jahren jene islamischen Lehrmeinungen fördern, die ihrer Staatsideologie des (pan-)arabischen Nationalismus förderlich waren. Gleichzeitig hatte das Baath-Regime unter Hafiz al-Assad kein Interesse daran, den Pluralismus im Islam anzutasten, schließlich wurde es in starkem Maße von der alawitischen Minderheit getragen. Vielmehr förderte es in den 1990er Jahren erste Diskurse unter islamischen Rechtsgelehrten über eine moderne Koranexegese, die auf ein »pluralisti-

sches Koranverständnis« hinausliefen.⁴⁴ Diese Religionspolitik war anfangs Teil eines außenpolitischen Kurses, der sich auch in der Unterstützung verschiedener UN-Menschenrechtsabkommen manifestierte. Syrien gehört zu den Erstunterzeichnern der Anti-Rassismus-Konvention (1969) und der beiden Menschenrechtspakte (1969, vgl. Abb. 3).

Mit der Verfolgung der Muslimbrüder durch das Baath-Regime ist dieser Ansatz der syrischen Religionspolitik in Vergessenheit geraten. 1982 ließ die Regierung in Damaskus die Muslimbruderschaft verbieten, nachdem sie einen jahrelangen bewaffneten Aufstand der Organisation niedergeschlagen hatte. Dabei rechtfertigte der syrische Staat sein Vorgehen damit, dass diese islamistische Bewegung ihren Ursprung in Ägypten habe und damit eine externe Bedrohung für den religiösen Pluralismus in Syrien darstelle. Die Muslimbruderschaft setzte auch danach ihren gewaltsamen Widerstand gegen das syrische Regime fort. Heute agieren ihre Führer von der Türkei und den Golfstaaten aus und besetzen hohe Positionen in der syrischen Exilregierung und im Syrischen Nationalrat (SNC), der stärksten Kraft innerhalb dieses politischen Bündnisses.⁴⁵ Seit 2005 fordern sie für Syrien einen demokratischen »bürgerlichen Staat«, der seine Bürger vor Diskriminierung aufgrund der Hautfarbe, Rasse und Religion schützt. Gleichzeitig wollen sie jedoch die syrische Verfassung »unter das Dach der islamischen Prinzipien« stellen: »Es geht um einen bürgerlichen Staat, der auf der Anwendung der Scharia basiert.«⁴⁶

Dabei unterscheiden sich die Muslimbrüder in einem weiteren wichtigen Punkt von der syrischen Religionspolitik. Sie sind der Meinung: »Im Islam gibt es keinen, der [außer Gott] über eine religiöse Autorität verfügt.«⁴⁷ Demzufolge lehnen sie es ab, dass nur

⁴² Peter Scholz, *Islamisches Recht im Wandel am Beispiel des Eherechts islamischer Staaten*, Berlin: Fachbereich Rechtswissenschaft der Freien Universität Berlin, Fachbereichstag, 2002, S. 46ff.

⁴³ Zur arab. Bezeichnung Awqāf siehe Fn. 29.

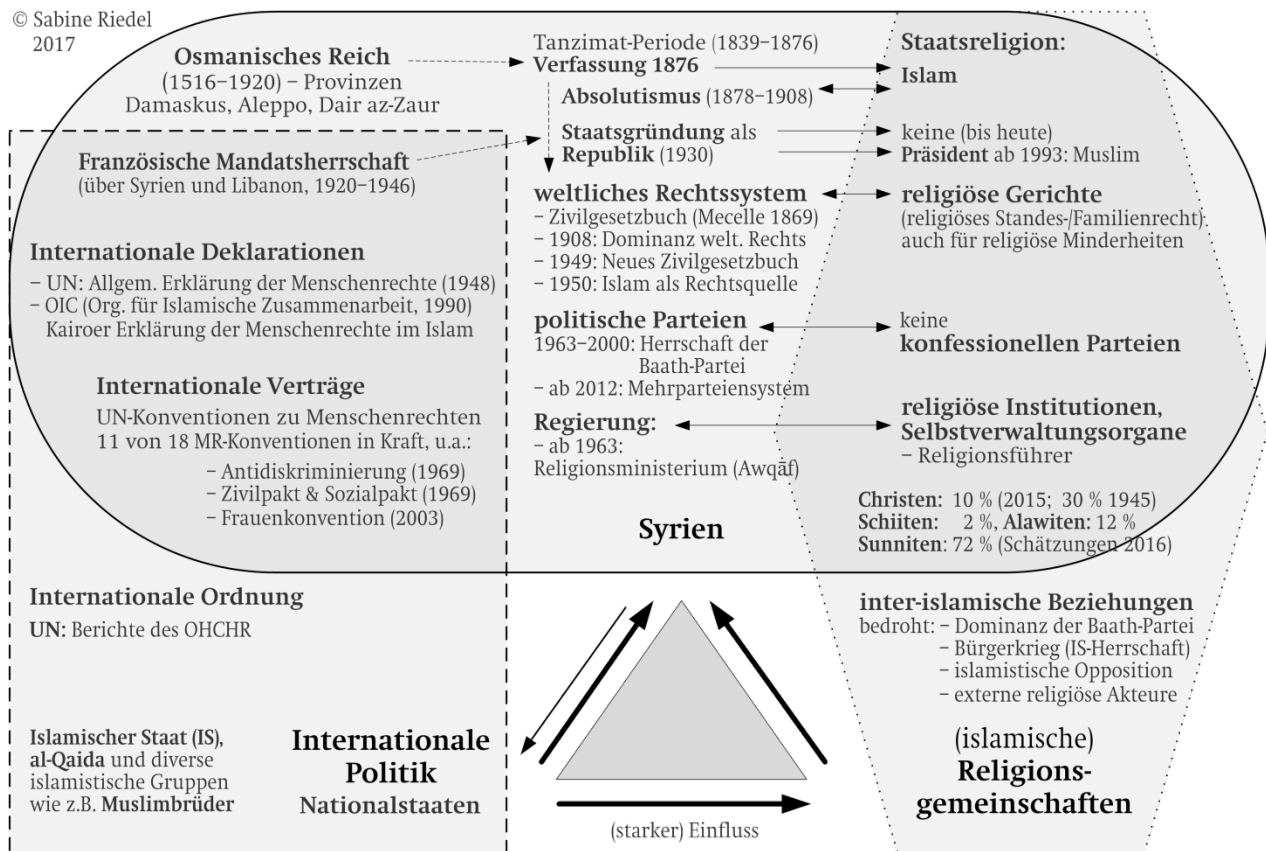
⁴⁴ Vgl. hierzu recht ausführlich Andreas Christmann, »Syrien«, in: Werner Ende/Udo Steinbach (Hg.), *Der Islam in der Gegenwart*, 5. Aufl., München 2005, S. 510–515.

⁴⁵ Gudrun Harrer, »Syriens Muslimbrüder und das ›Gesetz 49‹«, *derStandard.at* (online), 7.5.2013, <<http://derstandard.at/1363710296339/Syriens-Muslimbrueder-und-das-Damoklesschwert-Gesetz-49>>; »Assad entlässt gesamte Spitze der Baath-Partei«, *Zeit Online*, 8.7.2013, <www.zeit.de/politik/ausland/2013-07/syrien-baath-partei-assad>; Raphaël Lefèvre, *Can Syria's Muslim Brotherhood Salvage Its Relations with Riyadh?*, Beirut: Carnegie Endowment for International Peace – Middle East Center, 28.3.2014, <<http://carnegieendowment.org/syriaincrisis/?fa=55052>> (Zugriff jeweils am 27.4.2017).

⁴⁶ Zitiert aus: *The Muslim Brotherhood's Program 2005*, 13.6.2007, eigene Übersetzung, <www.ikhwanweb.com/article.php?id=811> (Zugriff am 27.4.2017).

⁴⁷ »There is no one in Islam who has religious authority«, in: ebd.

Abbildung 3
Einflussfaktoren der inter-islamischen Beziehungen in Syrien



islamische Gelehrte (arab. *‘ulamā’*) religiöse Quellen interpretieren und Recht sprechen dürfen. An die Stelle der religiösen Autoritäten und traditionellen Rechtsschulen, die sie grundsätzlich nicht gelten lassen, treten bei den Muslimbrüdern charismatische Führerpersönlichkeiten. Diese missachten meist die Bedeutung der Selbstverwaltung von Glaubensgemeinschaften und den islamischen Pluralismus in den jeweiligen Gesellschaften. Die Ablehnung theologischer Vorbilder hat mittlerweile auch den langjährigen Förderer der Muslimbrüder, Saudi-Arabien, verschreckt. Riad und die anderen Golfmonarchien wenden sich inzwischen eher syrischen Oppositionsgruppen der Islamischen Front zu, die der wahhabitischen Doktrin Saudi-Arabiens und Katars näher stehen.⁴⁸ So will zum Beispiel die salafistische Rebellengruppe Dschaisch al-Islam (dt. Armee des Islam) in Syrien

einen islamischen Staat errichten, dessen Rechtssystem sich auf einen Ur-Islam beziehen soll.⁴⁹ In diesem Ziel unterscheiden sie sich kaum von der dschihadistischen Nusra-Front oder dem Islamischen Staat (IS), die im Gegensatz zum Dschaisch al-Islam bereits als islamistische Terrororganisationen international geächtet werden. Was die Golfstaaten dazu bewegt, zum Teil rivalisierende islamistische Gruppen zu unterstützen, ist der wachsende Machtanspruch des IS über Syrien und den Irak hinaus: Der religiöse und politische Führer des IS, Abu Bakr al-Baghdadi, möchte nicht nur in seinem »Kalifat-Staat« den Ton angeben, sondern das Oberhaupt aller Muslime weltweit sein.

So bekämpft auch der syrische Präsident Bashar al-Assad islamistische Oppositionsgruppen sowohl militärisch als auch politisch-ideologisch und kündigte zu

⁴⁸ Vgl. »sab‘atu fasāy’ili sūrīati tandamiġu bi al-ġabhati l’islāmīyati« [Sieben syrische Fraktionen haben sich zur »Islamischen Front« zusammengeschlossen], *Aljazeera.net* (online), 22.11.2013 (Zugriff am 27.4.2017).

⁴⁹ Zum Gedankengut dieser Gruppe siehe die folgende englischsprachige Sammlung von Statements: Jaish al-Islam, *Islamic Articles*, <https://www.jaishalislam.com/subject/articles/military_article> (Zugriff am 27.4.2017).

Beginn des Arabischen Frühlings Reformen an.⁵⁰ Mit der Annahme einer neuen Verfassung (26. Februar 2012) endeten die langjährige Einparteienherrschaft der Baath-Partei und die sozialistische Ära. Doch die Islamisten gaben sich damit nicht zufrieden, denn am Verhältnis zwischen Religion und Politik hat sich unter dem neuen Verfassungsrecht kaum etwas geändert: Syrien ist immer noch ein muslimisch geprägtes Land, in dem der Islam nicht den Status einer Staatsreligion hat. Außerdem enthält die Konstitution von 2012 wieder das Bekenntnis zur Religionsfreiheit (Art. 3) und einen Artikel, der die rechtliche Gleichstellung der Bürger unterschiedlicher religiöser Zugehörigkeit (Art. 33) bestimmt.⁵¹ Gleichwohl nimmt der Islam nach wie vor eine Sonderstellung ein, denn nach Artikel 3 Absatz 2 kann islamisches Recht weiterhin als Quelle der weltlichen Gesetzgebung genutzt werden. Vermutlich fehlten Assad die Spielräume für weiterreichende Reformen. Denkbar ist aber auch, dass er an dieser Praxis festhält, um fundamentalistische Lesarten der Wahhabiten und Salafisten auszuschließen und um zu legitimieren, dass das Ministerium für religiöse Stiftungen zur Kontrolle der Glaubensgemeinschaften bestehen bleibt.

Das Fazit an dieser Stelle lautet daher, dass der Syrienkonflikt andauern wird, solange nicht geklärt ist, wie die inter-islamischen Beziehungen im Land gestaltet werden. Denn in Syrien steht nicht nur die Reform eines politischen Systems an, das über Jahrzehnte autoritär agierte. Auch für viele syrische Oppositionsgruppen sind die religiöse Toleranz und das Recht auf Religionsfreiheit immer noch Fremdwörter. Sie erhoffen sich vom Weggang Assads eine Stärkung der Rolle des Islam in Staat und Gesellschaft. Dabei lassen ihre Forderungen nach einer Unterordnung des weltlichen Rechts unter die Scharia nichts Gutes erwarten. Schiitische und sunnitische Extremisten, wie zum Beispiel die Hisbollah oder die Muslimbrüder, werden sich wie im Irak als externe Akteure in die inneren Angelegenheiten Syriens einmischen und damit den Staat auf lange Sicht destabilisieren.

⁵⁰ Jay Solomon/Bill Spindle, »Syria Strongman: Time for Reform«, in: *The Wall Street Journal*, 31.1.2011, <www.wsj.com/articles/SB10001424052748704832704576114340735033236> (Zugriff am 27.4.2017).

⁵¹ »Syrian Arab Republic's Constitution of 2012«, *Constitute* (online), <www.constituteproject.org/constitution/Syria_2012.pdf?lang=en> (Zugriff am 27.4.2017).

Türkei: Von inter-islamischen Kontroversen zum Putschversuch

Die Türkei gehört zu den wenigen muslimischen Ländern, die nie unter einer Kolonial- oder Mandatsverwaltung gestanden haben. Die Gründung des Staates Türkei war der Versuch, die drohende Besetzung durch internationale Mächte abzuwehren. Im Gegensatz zu Sultan Mehmed VI., der den Friedensvertrag von Sèvres (1920) bereits unterzeichnet hatte, wollte sich die türkische Nationalbewegung unter Führung Kemal Atatürks nicht mit den territorialen Verlusten abfinden. Ihr Unabhängigkeitskrieg unter anderem gegen britische, französische, italienische und griechische Besatzungstruppen endete mit dem Vertrag von Lausanne (24. Juli 1923). Darin wurde die Türkei als souveräner Staat anerkannt, dessen Staatsbürger Rechtsgleichheit genießen, unabhängig von ihrer Herkunft, Muttersprache oder Religion (Art. 38).⁵² Staatsangehörigen nicht-muslimischen Glaubens wurde Religionsfreiheit (Art. 39) und die Beibehaltung ihres religiösen Familien- und Personenstandsrechts (Art. 42) versprochen.

Für die inter-islamischen Beziehungen brachten diese Veränderungen in der neu gegründeten Türkei keinen Fortschritt. Das islamische Recht im Osmanischen Reich basierte auf der hanafitischen Rechtsschule, insbesondere auf dem Handbuch *Multaqā al-'abhur* (1517) von Scheich Ibrāhīm al-Ḥalabī, das Gerichten und Medressen als Grundlage für ihre Rechtsprechung und religiöse Lehre diente.⁵³ Schiiten, Sunniten anderer Rechtsschulen oder Mischformen bzw. synkretistische Religionen genossen im Gegensatz zu den nicht-muslimischen Glaubensgemeinschaften (osman. *millet*) keine Autonomierechte. Sie waren auf die Toleranz der hanafitischen Geistlichen angewiesen, die nicht immer gegeben war. Im Falle der Aleviten reicht die staatliche Verfolgung bis zu den Anfängen der Osmanenherrschaft zurück. Der Bektaschi-Orden wurde dagegen erst Anfang des 19. Jahrhunderts verboten. Dieser gängigen Praxis der Repression schob der Lausanner Vertrag keinen Riegel vor.

⁵² »Treaty of Lausanne«, *The World War I Document Archive* (online), <https://wwi.lib.byu.edu/index.php/Treaty_of_Lausanne>, vgl. »Lausanner Vertrag über den Schutz von Minderheiten in der Türkei vom 21. Juli 1923«, *Suryoyo Online's Library*, <www.suryoyo.uni-goettingen.de/library/lausanner-vertrag.htm> (Zugriff jeweils am 27.4.2017).

⁵³ Gottfried Plagemann, *Von Allahs Gesetz zur Modernisierung per Gesetz. Gesetz und Gesetzgebung im Osmanischen Reich und der Republik Türkei*, Berlin u.a., 2009, S. 56.

Allerdings hat es eine historische Chance für eine Normalisierung der inter-islamischen Beziehungen gegeben. Als die Jungtürken nach der Revolution von 1908 an die Macht kamen, setzten sie die Reformverfassung von 1876 wieder in Kraft. Damit endete die absolutistische Sultansmacht und die Ideologie des Pan-Islamismus verlor in der Folge an Einfluss: Der oberste Würdenträger des sunnitischen Islam der hanafitischen Schule (Şeyhülislam) wurde aus der Regierung entfernt, das islamische Bildungswesen säkularisiert und die religiösen Gerichtshöfe wurden dem Justizministerium unterstellt. Als sich die Türkei im Jahre 1924 als erste Republik in der gesamten islamischen Staatenwelt konstituierte, war die Religionsfreiheit für alle Glaubensgemeinschaften greifbar nahe. Doch fiel sie bald der Kultur- und Religionspolitik Atatürks zum Opfer. Die Trennung von weltlichen und religiösen Institutionen, die den islamischen Glaubensgemeinschaften ihre Selbstverwaltung zurückgegeben hätte, wurde nicht mehr umgesetzt. Vielmehr hielt Atatürk am Islam als Staatsreligion fest, weil er dadurch einen neuen Staatsislam nach eigenem Gusto schaffen konnte.

Zunächst wurden sämtliche Selbstverwaltungsorgane des Islam aufgelöst: das Kalifat, die 479 islamischen Hochschulen, die Scharia-Gerichte und alle islamischen Orden wie die der Derwische und deren Klöster.⁵⁴ Diese Religionspolitik war Teil einer Kulturrevolution, die gänzlich mit dem osmanischen Erbe brach. Ziel Atatürks und seiner Anhänger war eine kulturelle Umerziehung der Bevölkerung, zum Beispiel durch die Einführung des lateinischen Alphabets statt der arabischen Schrift und die Etablierung einer neuen türkischen Amtssprache, die es bis dahin nur als Dialekt gegeben hatte. Ein Großteil des arabischen und persischen Wortschatzes wurde aus der osmanisch-türkischen Amtssprache verdrängt, das Arabische und das Persische selbst aus dem Fremdsprachenunterricht gestrichen. Entsprechend abrupt gestaltete sich die Einführung eines weltlichen Rechtssystems. Der Weg einer Modernisierung des islamischen Rechtswesens, der im 19. Jahrhundert zum ersten Zivilgesetzbuch, der Mecelle, geführt hatte, wurde nicht weiter verfolgt. Stattdessen ließ Atatürk 1926 ein neues »Türkisches Zivilgesetzbuch« (Türk Medenî Kanunu, TMK) ausarbeiten, das sich an das Schweizeri-

sche Zivilgesetzbuch von 1912 anlehnte und 1926 in Kraft trat.⁵⁵

Mehr noch als an dem schweizerischen war der Kemalismus indes am französischen Staatsmodell interessiert, insbesondere am Laizismus, weil Atatürk die Religion aus dem öffentlichen Raum verdrängen und staatlich kontrollieren wollte. Bei dieser starken Orientierung an dem Vorbild Frankreichs wurde übersehen, dass das Prinzip der »laïcité« Anfang des 20. Jahrhunderts noch einmal modifiziert worden war. Das Trennungsgesetz von 1905 hatte den Religionen die staatliche Alimentierung entzogen, die religiösen Institutionen aber nicht aufgelöst, sondern ihnen im Gegenteil bis dato vorenthaltene Selbstverwaltungsrechte zurückgegeben. Diese Form der »freundschaftlichen laïcité«, das heißt der respektvollen Trennung von Religion und Politik, hatte Atatürk nicht vor Augen, als er im Jahre 1937 per Gesetz den Artikel 2 der Verfassung änderte, so dass dieser fortan lautete: »Das Türkische Reich ist republikanisch, nationalistisch, volksverbunden, interventionistisch, laizistisch und revolutionär.«⁵⁶

Im Jahr 1935 erhielt auch das türkische Präsidium für Religionsangelegenheiten (türk. Diyanet İşleri Başkanlığı, DIYANET) per Gesetz neue Kompetenzen und Ressourcen.⁵⁷ Nachdem in der Anfangsphase der türkischen Religionspolitik Rechtsgelehrte und Imame osmanischer Tradition ihrer Ämter enthoben worden waren, konnte bald wieder in jeder Stadt und in jedem Bezirk ein Mufti eingesetzt werden. In den 1950er Jahren wurde die Religionsbehörde weiter ausgebaut. Es bildete sich ein türkischer Staatsislam heraus, der heute institutionell von einem 16-köpfigen »Obersten Rat« geleitet wird. Die Mitglieder dieses Präsidiums werden von der türkischen Regierung ernannt und sind direkt dem Ministerpräsidenten unterstellt.⁵⁸ Das Spektrum ihrer Aufgaben erstreckt sich von der Verwaltung der Kultstätten und der Vorbereitung von Gottesdiensten über die Ausbildung von

⁵⁴ Karl Binswanger, »Türkei«, in: Ende/ Steinbach (Hg.), *Der Islam in der Gegenwart*, 2. Aufl. [wie Fn. 25], S. 212–220, insb. S. 213.

⁵⁵ Plagemann, *Von Allahs Gesetz zur Modernisierung per Gesetz* [wie Fn. 53], S. 169f.

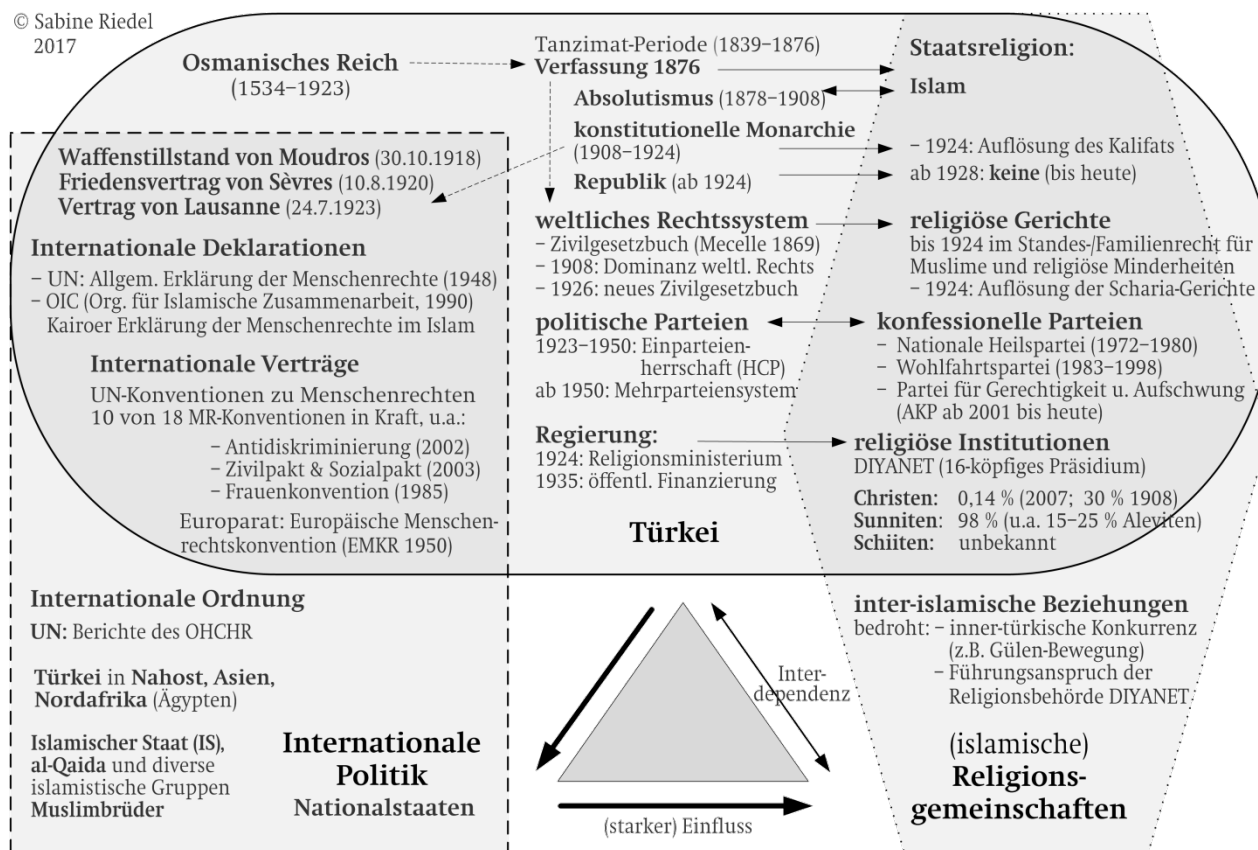
⁵⁶ *Republik Türkei. Verfassung vom 16. Ramasan 1342 (20. April 1924)*, Neufassung von Artikel 2 durch Gesetz Nr. 3115 vom 5.2.1937, <www.verfassungen.eu/tr/verf24-index.htm> (Zugriff am 9.6.2017).

⁵⁷ Republic of Turkey, Presidency of Religious Affairs, *Establishment and a Brief History*, Ankara 2013, <www.diyaret.gov.tr/en/category/institutional/1> (Zugriff am 27.4.2017).

⁵⁸ Republic of Turkey, Presidency of Religious Affairs, *High Board of Religious Affairs*, Ankara, 1.1.2014, <<http://diyanet.gov.tr/en/icerik/high-board-of-religious-affairs/12598>> (Zugriff am 27.4.2017).

Abbildung 4
Einflussfaktoren der inter-islamischen Beziehungen in der Türkei

© Sabine Riedel
2017



Imamen und Rechtsgelehrten bis hin zur Erteilung von Rechtsgutachten (Fatwas) zu religiösen Fragen oder moralischen Regeln des gesellschaftlichen Lebens.⁵⁹ Im Verlauf der letzten Jahrzehnte ist die Behörde auf rund 100 000 Mitarbeiter angewachsen. Es entstand eine beachtliche Sammlung von Rechtsurteilen zum Erb- und Familienrecht sowie zu Personenstandsfragen. Auch wenn sie dem hanafitischen Handbuch al-Ḥalabī aus osmanischer Zeit nahesteht, stellt sie doch eine moderne Fassung religiösen Rechts dar, die eindeutig die Handschrift des türkischen Staats trägt.

⁵⁹ Wie weit die Religionshüter in das Alltagsleben eingreifen, zeigt die Fatwa, die gläubigen Muslimen den Gebrauch von Putzmitteln gestattet, in denen Alkohol enthalten ist, jedoch den Konsum von alkoholischen Getränken weiterhin untersagt. Eine andere Fatwa verbietet unverheirateten Paaren das Händchenhalten oder Flirten in der Öffentlichkeit, vgl. Hasnain Kazim, »Flirten verboten«, *Spiegel online*, 4.1.2016, <www.spiegel.de/politik/ausland/tuerkei-fatwa-verbietet-flirten-und-haendchenhalten-a-1070458.html> (Zugriff am 9.6.2017).

Hieraus ergibt sich die Frage, ob zum Beispiel Aleviten oder Bektaschi, die auf ihre eigenen religiösen Traditionen Wert legen, in der Türkei heute Religionsfreiheit genießen. Viele beschwerten sich über die fehlende Anerkennung ihrer Glaubenslehren durch die türkische Religionsbehörde. Der amtierende Präsident der DIYANET, Mehmet Görmez, begegnet dieser Kritik mit dem Argument, dass sunnitische und alevitische Lehrmeinungen nicht im Gegensatz zueinander stünden, sondern zum Kulturgut aller Muslime in der Türkei gehörten.⁶⁰ Wie Anspruch und Wirklichkeit auseinanderklaffen, verdeutlicht aber zum Beispiel die Fatwa, die Muslime davor warnt, Aleviten zu heiraten, die sich nicht der offiziellen muslimischen Gemeinschaft zugehörig fühlen und sich nicht der türkischen Religionsbehörde unterordnen wollen.⁶¹ Solche reli-

⁶⁰ Republic of Turkey, Presidency of Religious Affairs, *Important Disclosures from Head of Religious Affairs Görmez*, Ankara, 20.2.2013, <<http://diyanet.gov.tr/en/content/important-disclosures-from-head-of-religious-affairs-gormez/8006>> (Zugriff am 27.4.2017).

⁶¹ Kazim, »Flirten verboten« [wie Fn. 59].

giöse Gutachten missachten UN-Dokumente wie die Anti-Rassismus-Konvention und die beiden Menschenrechtspakte, denen die Türkei in den Jahren 2002 und 2003 beigetreten ist (vgl. Abb. 4).

Mit der Verstaatlichung des Islam im Zuge der kemalistischen Kultur- und Religionspolitik drängte der türkische Staat traditionelle Lehren in die Illegalität. Umso mehr Zulauf fanden charismatische Persönlichkeiten wie der Prediger Said Nursî. Der von ihm gegründeten religiösen Gemeinschaft Nurcu-cemaat (dt. »Gemeinde der Anhänger des Lichts«) ging es jedoch weniger um die Wiederherstellung religiösen Rechts aus osmanischer Zeit als vielmehr um die Belebung eines sogenannten Volksislams. Auch die beiden mächtigsten ideologischen Gegenspieler der heutigen Türkei, Recep Tayyip Erdoğan und Fethullah Gülen, sind in diesem Geiste sozialisiert.⁶² Über Jahrzehnte hinweg waren sie Weggefährten in dem Ziel, die Türkei von der kemalistischen Doktrin zu befreien und sie sozial und kulturell auf der Basis islamischer Werte zu erneuern. Während sich Erdoğan politisch engagierte und die islamistische Partei für Gerechtigkeit und Aufschwung (AKP) gründete, baute Gülen seine Hizmet-Bewegung (dt. »Dienst«) auf. Mithilfe dieses religiösen Netzwerks wurde der Prediger zu einem globalen Bildungs- und Medienunternehmer, der seit 1999 aus seinem US-amerikanischen Exil heraus sein Wirtschaftsimperium steuert.

Wie eng Erdoğan's Staatsapparat und Gülen's Medienunternehmen über Jahre hinweg zusammengearbeitet haben, zeigt der Ergenekon-Prozess. Unter dem Vorwurf, an Umsturzplänen beteiligt gewesen zu sein, wurden ab 2007 Hunderte Angehörige des Militärs, der Justiz und der Verwaltung verhaftet und mit einem gigantischen Gerichtsverfahren überzogen. Die frei gewordenen Schlüsselpositionen übernahmen Anhänger der AKP und der Gülen-Bewegung. Anfang 2016 stellte der Oberste Gerichtshof sämtliche Verfahren aus Mangel an Beweisen ein. Als nur drei Monate später, am 15. Juli 2016, tatsächlich ein Putschversuch stattfand, zerbrach die symbiotische Freundschaft zwischen den beiden islamistischen Akteuren, die sich mittlerweile gegenseitig als Drahtzieher des Staatsstreichs bezichtigten.⁶³ Bereits im Sommer 2013 traten

erstmalig Risse in diesem Bündnis zutage, weil sich Gülen auf die Seite der Demonstranten im Gezi-Park schlug, während Erdoğan das harte Vorgehen der Polizei rechtfertigte. Der in den USA lebende Prediger pflegte bei dieser Gelegenheit sein Image als toleranter spiritueller Führers, der über die nötige Distanz verfügt, um innenpolitische Kontroversen schlichten zu können. Der türkische Staatschef dagegen forcierte fortan sein Projekt einer Verfassungsreform in Richtung eines Präsidialsystems, das ihn mit noch mehr Macht ausstattet.⁶⁴

Der gescheiterte Putschversuch in der Türkei ist also auch ein Zeichen dafür, dass sich die Rivalität zwischen zwei unterschiedlichen islamistischen Staatskonzepten zugespitzt hat: Auf der einen Seite bedient sich Erdoğan kemalistischer Strukturen wie der Religionsbehörde, um die Türkei nach islamischen Werten neu auszurichten. Gülen dagegen will als charismatische Führerpersönlichkeit einen türkischen Volksislam stärken, indem er das islamische Recht nach seinem Gusto rehabilitiert. Der aktuelle Kampf um die Kontrolle über den türkischen Islam zeigt, wie weit beide Akteure von einer Anerkennung des interislamischen Pluralismus entfernt sind und wie massiv sie das Bekenntnis der Europäischen Menschenrechtskonvention zur Meinungs- und Religionsfreiheit verletzen (vgl. Abb. 4).

Ägypten: Religiöse Selbstverwaltung – ein Schritt zum Pluralismus

Ägypten war neben Tunesien dasjenige Land, in dem der Arabische Frühling seinen Anfang nahm. Die Religion spielte allerdings zu Beginn der Proteste keine Rolle. Erst als die Muslimbrüder in den Diskurs um demokratische Reformen eingriffen, wurde das Verhältnis zwischen Islam und Politik Thema der ägyptischen Medien. Dabei stand die Türkei als Vorbild zur

⁶² Bekim Agai, *Discursive and Organizational Strategies of the Gülen Movement*, 2005, <<http://fgulen.com/en/home/1338-fgulen-com-english/conference-papers/the-fethullah-gulen-movement-i/25505-discursive-and-organizational-strategies-of-the-gulen-movement>> (Zugriff am 27.4.2017).

⁶³ Boris Kálnoky, »Wie die einstigen Weggefährten zu Erzfeinden wurden«, *Welt/N24* (online), 19.7.2016, <www.welt.de/politik/ausland/article157114663/Wie-die-einstigen-Weggefaehrten-zu-Erzfeinden-wurden.html> (Zugriff am 27.4.2017).

⁶⁴ Vgl. *Verfassung der Republik Türkei. Stand 24.2.2017 (synoptisch mit den neuen Texten, die noch im Referendum bestätigt werden müssen)*, Übersetzung von Prof. Dr. Christian Rumpf, <www.tuerkei-recht.de/downloads/verfassung.pdf> (Zugriff am 27.4.2017).

Diskussion.⁶⁵ Ministerpräsident Erdoğan sah sein Land gar als eine »Quelle der Inspiration« für die arabischsprachige Welt. Doch unterschätzte er die nachhaltige Wirkung des anti-osmanischen Feindbilds, das mit der ägyptischen Staatsgründung verknüpft ist. Denn nur mit Unterstützung der Kolonialmächte konnten sich die ägyptischen Großwesire allmählich der Osmanenherrschaft entziehen, bis Ägypten 1914 ein britisches Protektorat und 1921 ein Königreich wurde.

Die Rivalität zwischen den beiden Machtzentren Istanbul und Kairo entzündete sich bereits Ende des 19. Jahrhunderts an Plänen zur Reform des Rechtssystems. Dem ägyptischen Großwesir Ismail Pascha ging das neue osmanische Zivilgesetzbuch (Mecelle, 1869) nicht weit genug, weshalb er 1875 einem eigenen Code Civil Gültigkeit verschaffte. Das religiöse Standes- und Familienrecht blieb allerdings wie im gesamten Osmanischen Reich unangetastet. Die Konkurrenz zwischen beiden Herrscherhäusern spiegelte sich auch darin wider, dass die ägyptischen Vizekönige, die Khediven, ihre Macht nach dem Vorbild der Osmanen religiös zu legitimieren begannen. Hatten die Sultane den Şeyhülislam, das religiöse Oberhaupt des sunnitischen Islam, in ihre Regierungsgeschäfte eingebunden,⁶⁶ unterstellten die Großwesire von Ägypten das für religiöse Gutachten zuständige Fatwa-Amt 1895 ihrer staatlichen Verwaltung.⁶⁷ Als Ägypten 1922 unabhängig wurde, erhob König Fu'ad I. (reg. 1922–1936) auch Ansprüche auf das Kalifat, das heißt auf die religiöse Führerschaft des sunnitischen Islam. Denn mit dem Ende der Osmanenherrschaft war ein Streit um die Besetzung dieses Amtes entbrannt, den die Jungtürken mit dessen Auflösung 1924 beendeten. Mit Blick auf die angestrebte Kalifatsnachfolge definierte die erste Verfassung Ägyptens (1923) das Land als konstitutionelle Monarchie mit dem Islam als Staatsreligion (Art. 149).⁶⁸ Da der König seine Herrschaft mit dem Willen Gottes legitimierte,

war er auf die Unterstützung durch islamische Rechtsgelehrte angewiesen. Daher blieben die religiösen Institutionen wie die Al-Azhar-Universität in Kairo mit ihrer rund tausendjährigen Geschichte bestehen,⁶⁹ wohingegen sie in der Türkei der kemalistischen Religionspolitik zum Opfer fielen, so zum Beispiel die osmanische Universität Dar-ül Fünun (dt. »Haus der Wissenschaft«; aufgelöst 1933). Die Bewahrung eigener Traditionen stand der gesellschaftlichen Modernisierung keinesfalls im Wege, denn im Jahre 1948 wurde das weltliche Zivilgesetzbuch erneut reformiert und internationalen Standards angepasst. Andere islamische Länder, die wie Syrien oder der Irak nach dem Ende der britischen bzw. französischen Kolonialherrschaft ihr weltliches Rechtssystem erneuerten, orientierten sich an dieser ägyptischen Zivilgesetzgebung. Im Jahre 1957 wurden schließlich die religiösen Gerichtshöfe abgeschafft, auch wenn das Personenstands- und Familienrecht der anerkannten Religionsgemeinschaften unter der Obhut weltlicher Gerichte bestehen blieb. Zu diesen anerkannten Religionsgemeinschaften zählen heute sieben katholische, eine protestantische, vier orthodoxe und eine jüdische Glaubensgemeinschaft.⁷⁰

Mit dem Sturz der Monarchie durch den Militärputsch unter Führung Gamal Abdel Nassers 1952 änderte sich das Verhältnis zwischen Religion und Politik abermals, in diesem Fall zugunsten der Konsolidierung eines republikanischen Regierungssystems. Die neue Verfassung von 1956 hielt zwar an der Rolle des Islam als Staatsreligion fest, übernahm und stärkte aber die liberalen Elemente der ersten Konstitution (1923). Hierzu gehörten sowohl das Bekenntnis zur rechtlichen Gleichstellung aller Bürger, unabhängig von ihrer ethnischen Herkunft, Sprache oder Religion, als auch Garantien zum Schutz der Meinungs-, Religions- und Versammlungsfreiheit.⁷¹ In diesem verfassungsgeschichtlichen Kontext setzte die Regierung in Kairo kurze Zeit später auch eine Reihe menschenrechtlicher Verträge in Kraft. Ägypten gehört sogar zu den Erstunterzeichnern der Anti-Rassismus-Konvention

⁶⁵ Siehe die Bewertung des US-amerikanischen Politikwissenschaftlers F. Stephen Larrabee, »Der türkische Islam ist moderner und pluralistischer als überall sonst im Nahen Osten«, in ders., »Die Türkei und der »Arabische Frühling«. Die türkische Schimäre«, in: *Quantara*, 13.4.2011, <<https://de.qantara.de/print/2827>> (Zugriff am 27.4.2017).

⁶⁶ Plagemann, *Von Allahs Gesetz zur Modernisierung per Gesetz* [wie Fn. 53], S. 59f.

⁶⁷ Das Ägyptische Fatwa-Amt, *Das Ägyptische Fatwa-Amt. Entstehung, Aufgaben, Abteilungen*, <<http://dar-alifta.org.eg/Module.aspx?Name=aboutdar>> (Zugriff am 27.4.2017).

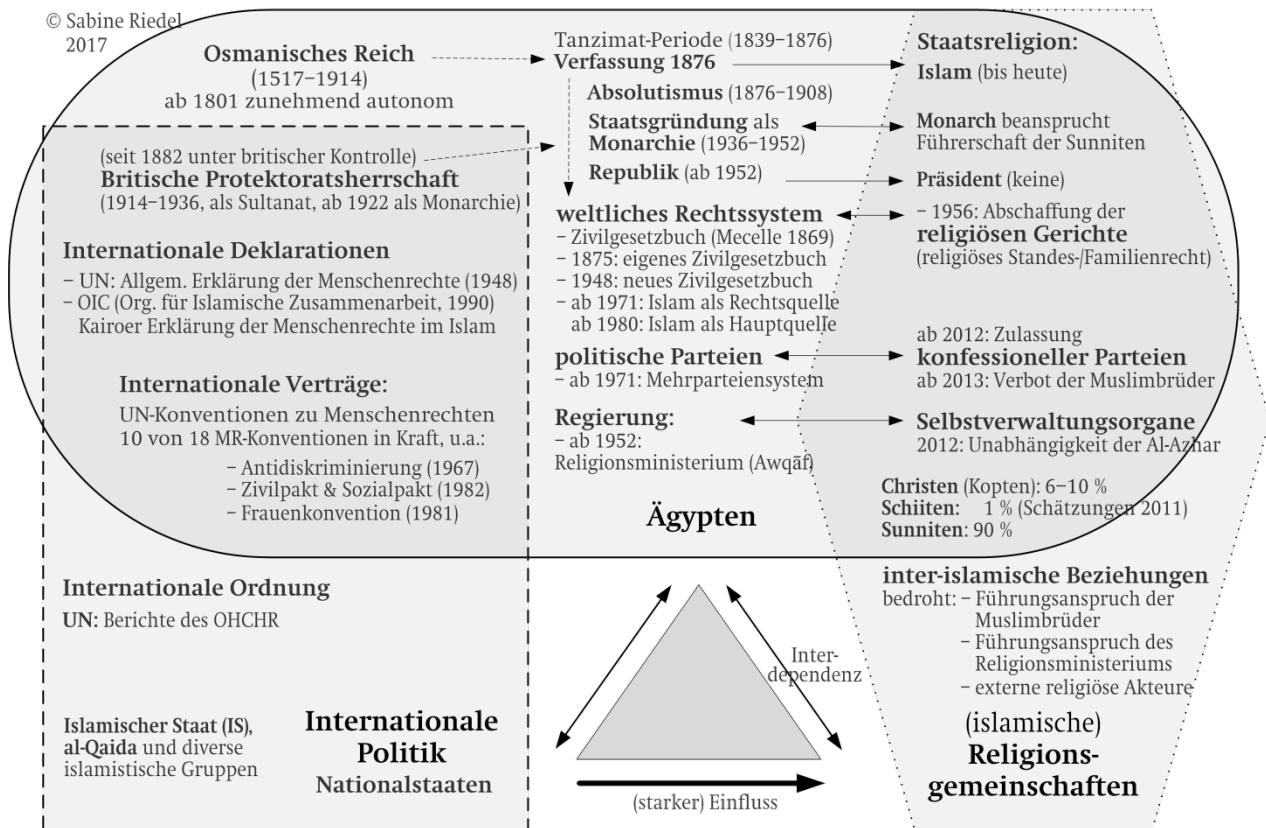
⁶⁸ Vgl. *Dustūru miṣr 1923* [Ägyptische Verfassung 1923], <https://ar.wikisource.org/wiki/1923_مصر_دستور> (Zugriff am 27.4.2017, nur mit arabischen Lettern).

⁶⁹ Siehe die Website der Al-Azhar-Universität unter: <www.azhar.edu.eg> (Zugriff am 6.2.2017).

⁷⁰ Otmar Oehring, »Religionsfreiheit: Ägypten«, in: Missio. Internationales Katholisches Missionswerk e.V. (Hg), *Länderberichte Religionsfreiheit*, Heft 2, Aachen 2012, S. 14, <www.missio-hilft.de/media/thema/religionsfreiheit/laenderberichte/02-aegypten.pdf> (Zugriff am 27.4.2017).

⁷¹ Vgl. die Verfassung von 1923 [wie Fn. 68] und die von 1956: »The New Egyptian Constitution«, in: *Middle East Journal*, 10 (1956) 3, S. 300–306.

Abbildung 5
Einflussfaktoren der inter-islamischen Beziehungen in Ägypten



der UN im Jahre 1967 und ratifizierte etwas später auch die beiden UN-Menschenrechtspakte (1982, vgl. Abb. 5). Damit bekannte sich das Land zum Schutz der Religionsfreiheit, wodurch eigentlich auch der Pluralismus islamischer Rechtsschulen gesichert ist. So haben nicht nur Hanafiten und Hanbaliten den Islam geprägt. Zum islamischen Kulturerbe Ägyptens, das bis ins 9. Jahrhundert zurückreicht, gehören ebenso die sunnitische Rechtsschule der Schafiiten und die der Ismailiten als Vertreter der Siebenerschüiten.

Von diesem Pluralismus islamischer Rechtstraditionen kann heute kaum mehr die Rede sein, nicht zuletzt, weil der ägyptische Staat immer mehr Einfluss auf die religiöse Ausbildung islamischer Geistlicher gewonnen hat: Im Jahre 1961 wurde das bereits verstaatlichte Fatwa-Amt zu einem Religionsministerium ausgebaut, das die religiösen Stiftungen und Institutionen des Islam verwaltet,⁷² so auch die Al-Azhar-Uni-

versität.⁷³ Diese Einmischungsversuche des Staates hatten jedoch ihre Kehrseite. Denn die enge Verflechtung zwischen religiösen und staatlichen Institutionen bereitete einer Wiederbelebung und Aufwertung religiösen Rechts den Weg. So war den ägyptischen Frauen schon 1920 ein modernes Scheidungsrecht versprochen und dieses auch allmählich gelockert worden.⁷⁴ Dieser Prozess endete jedoch mit der Verfassungsreform von 1971, mit der islamisches Recht in

73 Johanna Pink, »Der Mufti, der Scheich und der Religionsminister. Ägyptische Religionspolitik zwischen Verstaatlichung, Toleranzrhetorik und Repression«, in: Sigrid Faath (Hg.), *Staatliche Religionspolitik in Nordafrika/Nahost. Ein Instrument für modernisierende Reformen?*, Hamburg: GIGA Institut für Nahost-Studien, 2007, S. 38.

74 Hala Abdelkader/Nina Prasch, »Scharia und kodifiziertes Recht am Beispiel der ägyptischen Personenstandsrechte«, in: Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ) (Hg.), *Scharia und Entwicklungszusammenarbeit. Programm-büro Interkulturelle Beziehungen mit islamisch geprägten Ländern*, 3. Aufl., Eschborn 2013, S. 24–26, <www.giz.de/fachexpertise/downloads/giz2013-scharia-entwicklungszusammenarbeit.pdf> (Zugriff am 27.4.2017).

72 Siehe die Website des Religionsministeriums unter <www.awkaf.org> (Zugriff am 27.4.2017).

Form der Scharia als Quelle der weltlichen Gesetzgebung rehabilitiert wurde. Die öffentlichen Diskurse offenbarten allerdings, dass die Scharia nirgendwo als einheitlicher Rechtskorpus kodifiziert worden war, selbst nicht in osmanischer Zeit.⁷⁵ Umso mehr spitzte sich der Streit zwischen liberalen Rechtsgelehrten und konservativen Geistlichen zu, die zum Beispiel für korangemäße Körperstrafen plädierten. Letztere unterstützten daher auch die Rückkehr der 1954 verbotenen Muslimbrüder in die Politik, denn auch diese wollten die weltliche Rechtsprechung in Ägypten auf die Scharia aufbauen.⁷⁶

Kurz nach Beginn des Arabischen Frühlings gründeten die Muslimbrüder die Freiheits- und Gerechtigkeitspartei (FGP). Nachdem der Militärрат entgegen der Verfassung religiöse Parteien zugelassen hatte, begann der politische Aufstieg der FGP: Die Partei wurde bei den Parlamentswahlen zur Jahreswende 2011/12 stärkste Kraft im ägyptischen Parlament und ihr Kandidat Mohammed Mursi Staatspräsident. Die Muslimbrüder begannen nun, ihr Programm umzusetzen und Ägypten in eine »moderne Demokratie auf der Basis der Scharia (islamisches Recht) als Referenzrahmen« umzuwandeln.⁷⁷ Zusammen mit der salafistischen Partei des Lichts brachte die FGP Ende 2012 eine neue Verfassung durchs Parlament. Diese stellte unter anderem die Unabhängigkeit der Al-Azhar-Universität wieder her (Art. 4), gleichzeitig gestattete sie jedoch islamischen Theologen, die Scharia sowohl nach »fundamentalen Prinzipien« des Koran und der Sunna (d.h. Lebensweise des Propheten) als auch nach anderen sunnitischen Rechtsschulen zu interpretieren (Art. 219).⁷⁸ Dies hätte salafistischen und wahhabitischen Lehren nicht nur die Tür zu Institutionen des ägyptischen Islam wie zum Beispiel die Al-Azhar-Universität geöffnet, sondern ihnen auch den Einzug in das weltliche Rechtssystem ermöglicht. Denn der Artikel 2 der Verfassung, dem zufolge die Scharia die Hauptquelle der ägyptischen Gesetzgebung ist, blieb unangetastet.

⁷⁵ Miklos Muranyi, »Ägypten«, in: Ende/Steinbach (Hg.), *Der Islam in der Gegenwart*, 2. Aufl. [wie Fn. 25], S. 344–358; Alexander Flores, »Ägypten«, in: Ende/Steinbach (Hg.), *Der Islam in der Gegenwart*, 5. Aufl. [wie Fn. 44], S. 477–489.

⁷⁶ Vgl. *The Muslim Brotherhood's Program 2005* [wie Fn. 46].

⁷⁷ *Election Program. The Freedom and Justice Party. Egypt. Parliamentary Elections 2011*, <www.fjponline.com/uploads/FJPprogram.pdf> (Zugriff am 27.4.2017).

⁷⁸ Mariam Rizk/Osman El Sharnoubi, »Egypt's Constitution 2013 vs. 2012: A Comparison«, in: *ah-ramonline*, 12.12.2013, <<http://english.ahram.org.eg/News/88644.aspx>> (Zugriff am 27.4.2017).

Die Furcht vor einer Islamisierung spaltete die ägyptische Gesellschaft und kam im Juli 2013 nach politischen Unruhen in Form eines Militärputschs unter Führung von General as-Sisi zum Ausbruch. Der Umsturz wurde von vielen Geistlichen unterstützt, die eine Dominanz salafistischer bzw. wahhabitischer Doktrinen fürchteten, von Lehren also, die ihrerseits keinen religiösen Pluralismus dulden.⁷⁹ Diese klare Positionierung hat sicher dazu beigetragen, dass die religiöse Selbstverwaltung mit der erneuten Verfassungsrevision von Dezember 2013 nicht mehr in Frage gestellt wurde.⁸⁰ Dagegen legt bereits die Präambel der jetzt geltenden Verfassung fest, dass sich die Auslegung der Scharia nur im Rahmen der nationalen Gesetzgebung bewegen dürfe. Damit aber bleibt die Frage offen, wie Ägypten in Zukunft mit anderen islamischen Rechtsschulen umgeht, die nicht extremistisch sind, aber vom Staat anerkannt werden wollen.

Die Diskussionen, die seit 2011 in Ägypten über die Verfassungsreformen geführt werden, drehten sich um die Frage, wie der Staat mit dem inter-islamischen Pluralismus umgehen soll. Auch externe Akteure aus der islamischen Staatenwelt haben in diesen Diskurs interveniert und versucht, auf die innerägyptische Interpretation des Islam Einfluss zu nehmen. Weil auch in der derzeitigen verfassungsrechtlichen Situation die Religionsfreiheit nicht wirklich geschützt ist, bleibt der Vorschlag einer Gruppe von mehr als zwanzig religiösen Autoritäten, den diese am Vorabend der ägyptischen Revolution im Januar 2011 vorgebracht haben, immer noch aktuell: In einem 22-Punkte-Programm forderten sie unter anderem die Trennung zwischen religiösem und weltlichem Recht, den Verzicht auf eine Staatsreligion und die Gleichstellung der Religionsgemeinschaften.⁸¹

⁷⁹ Stephan Roll, »Islamistische Akteure in Ägypten: Pragmatismus als Leitmotiv nach dem Sturz Mubaraks«, in: Sigrid Faath (Hg.), *Islamische Akteure in Nordafrika*, 2. Aufl., Sankt Augustin 2016, S. 29–55 und S. 219–236 (Anhang), insb. S. 53 und S. 223–224.

⁸⁰ »Egypt's Constitution of 2014«, *Constitute* (online), <www.constituteproject.org/constitution/Egypt_2014.pdf> (Zugriff am 27.4.2017).

⁸¹ »Al-yaumu s-sābi'u yanšuru 'auwala waṭiqata maktūbata li-taḡdidi l-ḥitābi d-dīni [Al-yaumu s-sābi'u veröffentlicht ein erstes schriftliches Dokument zur Erneuerung des religiösen Diskurses], *Al-yaumu s-sābi'u* (online), 24.1.2011, <www.youm7.com/News.asp?NewsID=343007#> (Zugriff am 27.4.2017).

Tunesien: Die Gesellschaft verteidigt den religiösen Pluralismus

Wie die zuvor untersuchten Staaten gehörte auch Tunesien seit dem 16. Jahrhundert zum Osmanischen Reich. Während die einheimische Bevölkerung überwiegend der malikitischen Lehre folgte, die sich ab dem 9. Jahrhundert im heutigen Tunesien als eine der vier sunnitischen Rechtsschulen des Islam etablierte, pflegten die Einwanderer aus dem Osmanischen Reich weiterhin ihre hanafitische Glaubensrichtung, die schließlich zur dominanten Rechtsschule wurde.⁸² Dennoch ist es wohl diesen historischen Besonderheiten zu verdanken, dass die in Tunesien herrschende Dynastie der Husainiden (1705–1957) der Hohen Pforte allmählich mehr Selbstverwaltungsrechte abringen konnte. Als Statthalter des Sultans in Tunis trugen die Husainiden bereits den Titel eines Beys. So nahm Bey Ahmad I. al-Husain (reg. 1837–1855) parallel zu den Tanzimat-Reformen der osmanischen Sultane erste Modernisierungsmaßnahmen in Angriff.

Damit war ein Weg eingeschlagen, der seine Nachfolger zur Verabschiedung der ersten Verfassung Tunesiens (1861) führte, der ersten Verfassung überhaupt in der gesamten islamischen Welt. In diesem Dokument reservierten sich die Husainiden das Amt des Staatsoberhauptes in einer künftigen konstitutionellen Monarchie (Art. 1).⁸³ Sie verzichteten jedoch darauf, ihre Macht über den Islam zu legitimieren und eine Staatsreligion zu benennen und stellten alle Staatsbürger unabhängig von ihrer religiösen Zugehörigkeit rechtlich gleich (Art. 88). Ihr Ziel, ein völlig unabhängiges Königreich zu schaffen, erreichten die tunesischen Beys allerdings nicht. Infolge einer wachsenden Staatsverschuldung mussten sie sich unter den Einfluss der Kolonialmächte begeben. Im Jahre 1881 geriet Tunesien ganz unter die Oberherrschaft Frankreichs.⁸⁴ In den folgenden sieben Jahrzehnten der französischen Protektoratsverwaltung stieg die Zahl

der Kolonialbeamten auf circa 250 000 an. Die versprochene Gleichstellung der Religionsgemeinschaften wurde jedoch nicht eingelöst, sondern stattdessen eine Vorherrschaft der christlichen Minderheit etabliert: Per Dekret verfügte die Kolonialmacht 1884, dass die jüdischen und die muslimischen Bürger ihren traditionellen religiösen Gerichten unterstellt blieben, so dass sie vom weltlichen Recht nur wenig profitierten.⁸⁵ Diese Festlegung der muslimischen Bevölkerung auf die religiöse Identität sollte das moderne Tunesien prägen, als es sich 1956 nach einer unblutigen Revolution als Republik konstituierte.

Bereits in Artikel 1 der neuen Verfassung von 1959 heißt es zu Tunesien: »seine Religion ist der Islam, seine Sprache das Arabische und sein Regime republikanisch«. Nach Artikel 37 muss auch der Staatspräsident ein Muslim sein.⁸⁶ Vorerst blieb es allerdings bei dieser Rolle des Islam als Bestandteil der nationalen Identität. Eine Islamisierung des Landes, die das weltliche Rechtssystem nach religiösen Gesetzen ausgerichtet hätte, wurde nicht in Betracht gezogen. Im Gegenteil nutzte Tunesien seine staatliche Unabhängigkeit zur Reform des konfessionellen Familien- und Erbrechts, indem es das malikitische und hanafitische Recht harmonisierte und modernisierte. Die bis dahin existierenden religiösen Gerichte wurden im Unterschied etwa zu Marokko, das ebenfalls im Jahre 1956 unabhängig wurde, noch im gleichen Jahr abgeschafft und den weltlichen Gerichten unterstellt.⁸⁷ In Anbetracht dieser Entwicklung war es quasi konsequent, dass Tunesien bald darauf zu den Erstunterzeichnern sowohl der Anti-Rassismus-Konvention (1967) als auch der beiden UN-Menschenrechtspakte (1969, vgl. Abb. 6, S. 28) gehörte und sich insbesondere zum Schutz der Religionsfreiheit verpflichtete.

Bei seinen Reformprojekten orientierte sich Staatspräsident Habib Bourguiba (1957–1987) am Vorbild der französischen Laïcité des 19. Jahrhunderts und damit am Prinzip einer engen politischen Kontrolle der Religionsgemeinschaften. Deshalb konfiszierte die Regierung das Vermögen der islamischen Stiftungen. Gegen dieses Vorgehen und den autoritären Charakter

⁸² Soumaya Louhichi, *Das Verhältnis zwischen der osmanischen Zentralgewalt und der Provinz Tunesien während des 16. und 17. Jahrhunderts. Versuch einer zusammenhängenden Deutung der beiden ersten hundert Jahre osmanischer Herrschaft in Tunesien*, Dissertation, Tübingen 2007, S. 152 und S. 182f.

⁸³ »Tunisie. Constitution du 26 avril 1861«, *Verfassungen der Welt* (online), <www.verfassungen.net/tn/index.htm> (Zugriff am 27.1.2017), vgl. Hans-Georg Ebert, »Tendenzen der Rechtsentwicklung«, in: Ende/Steinbach (Hg.), *Der Islam in der Gegenwart*, 5. Aufl. [wie Fn. 44], S. 199–228, insb. S. 205.

⁸⁴ Tunisie. *Établissement du protectorat de la France sur la Tunisie*, <<http://mjp.univ-perp.fr/constit/tn1881.htm#2>> (Zugriff am 27.4.2017).

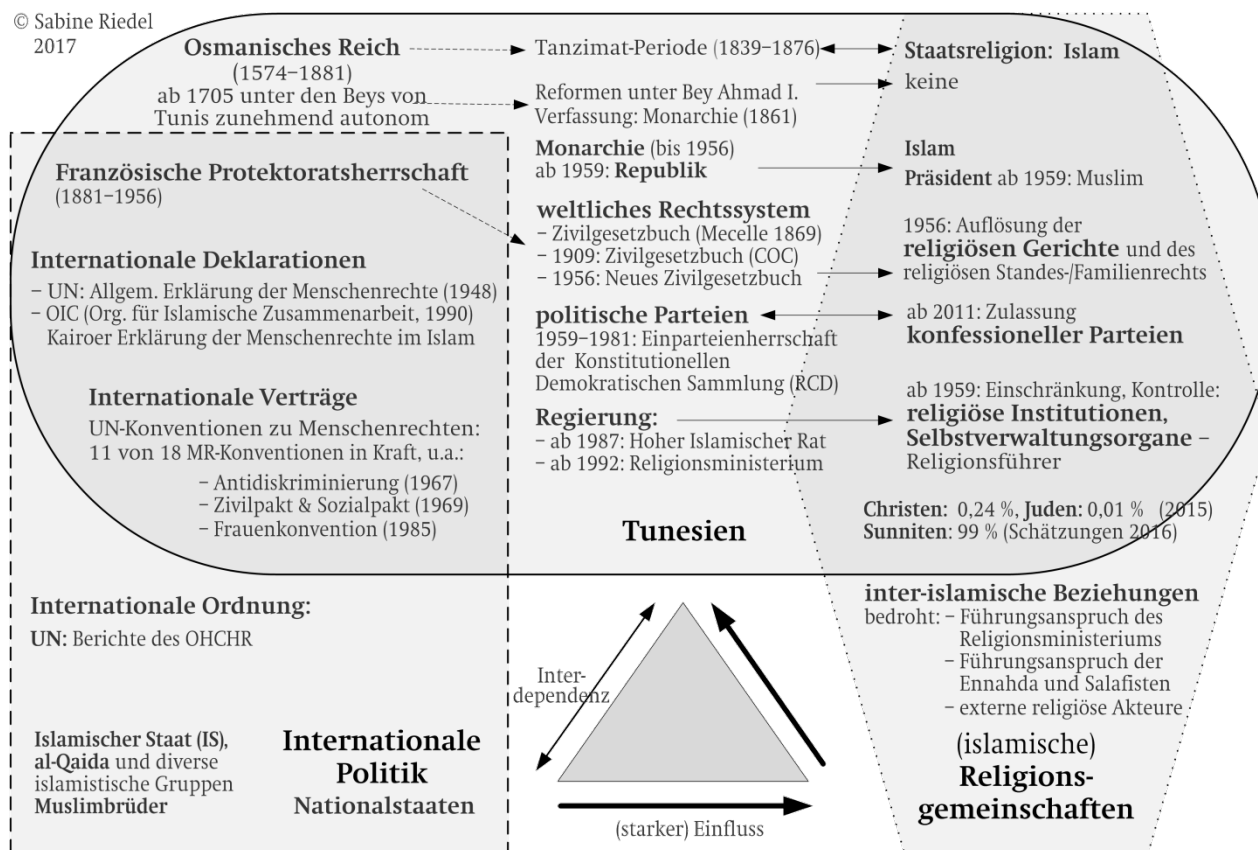
⁸⁵ Philipp Heinrich Kindt, *Die Entwicklung der Décennale in Frankreich und deren Übernahme in den Ländern der arabischen Welt*, Karlsruhe 1991, S. 171.

⁸⁶ »Verfassung der Republik Tunesien vom 1. Juni 1959«, *Verfassungen der Welt* (online), <www.verfassungen.net/tn/verf59-i.htm> (Zugriff am 27.4.2017).

⁸⁷ Vgl. Konrad Dilger, »Tendenzen der Rechtsentwicklung«, in: Ende/Steinbach (Hg.), *Der Islam in der Gegenwart*, 2. Aufl. [wie Fn. 25], S. 170–197, insb. S. 172.

Abbildung 6

Einflussfaktoren der inter-islamischen Beziehungen in Tunesien



der Regierung regte sich im Verlauf der 1980er Jahre Kritik: Schon im Jahre 1981 gründete Rachid Ghanouchi, inspiriert vom Erfolg der iranischen Revolution 1979, die erste islamistische Partei, die »Bewegung der Islamischen Tendenz« (MTI), die später den Namen »Ennahda« annahm (ab 1989, arab., »Wiedergeburt«, »Renaissance«). Die Partei orientierte sich aber auch an der Ideologie der ägyptischen Muslimbrüder, zum Beispiel am Denken Sayyid Qutbs, dem zufolge der säkulare Staat mit dem islamischen Glauben unvereinbar sei.⁸⁸ Die unter Präsident Bourguiba verhängten Verbote der Polygamie und des Tragens des Schleiers in der Öffentlichkeit waren für Islamisten weitere Indizien für die religionsfeindliche Position des Staates.

Die Regierung reagierte auf den wachsenden Islamismus, indem sie ihre Aufsicht über den tunesischen Islam verstärkte und Imame und Rechtsgelehrte zu staatlichen Angestellten machte. Im Jahre 1987 rich-

tete Staatspräsident Zine el-Abidine Ben Ali (reg. 1987–2011) einen Hohen Islamischen Rat (HIC) ein, der seit-her die höchste religiöse Autorität im Land repräsentiert. Der jeweils amtierende Ministerpräsident ernennt sämtliche Mitglieder, wobei er auch deren Anzahl festlegt. Im Gegenzug dafür darf der HIC bei Gesetzgebungsverfahren mitreden, die religiöse oder soziale Fragen betreffen.⁸⁹ Im Jahre 1992 wurde die Abteilung für religiöse Angelegenheiten des Innenministeriums zu einem Religionsministerium ausgebaut.⁹⁰ Dessen Kompetenzen reichen von der Verwaltung der religiö-

⁸⁹ Heute umfasst der HIC 25 Mitglieder, vgl. *The Higher Islamic Council of the Republic of Tunisia*, <www.pm.gov.tn/pm/article/article.php?id=212&lang=en> (Zugriff am 27.4.2017). Anfangs waren es 11 Repräsentanten, ab 1996 bereits 15, vgl. die arabische Website *al-Mağlis al-islāmī al-a 'lā*, <http://www.hci.dz/index.php?option=com_content&view=article&id=71&Itemid=558> (Zugriff am 16.7.2017).

⁹⁰ *Wizārat aš-šū'ūn ad-dīniyat, Lamḥat tariḥiyat 'an at-tanzīmi l'idāri lil-š ūcūn ad-dīniyat bilbilādi t-tunisiyat* [Ein historischer Überblick über die Verwaltung der religiösen Angelegenheiten in Tunesien], <www.affaires-religieuses.tn/index.php?id=90> (Zugriff am 27.4.2017).

⁸⁸ Jocelyne Cesari, *The Awakening of Muslim Democracy. Religion, Modernity, and the State*, New York 2014, S. 188.

sen Stiftungen über die Aufsicht über das religiöse Recht und dessen Koranexegese bis zur Berufung des Obersten Mufti.

Diese enge staatliche Kontrolle erwies sich schon bald als kontraproduktiv, weil sich die Ennahda-Bewegung infolgedessen umso erfolgreicher als Anwalt einer unterdrückten Religion präsentieren konnte. Als kurz nach dem Sturz Ben Alis am 14. Januar 2011 das Verbot religiöser Parteien aufgehoben wurde, beteiligte sich die Ennahda im Oktober desselben Jahres an den Wahlen zur Verfassungsgebenden Versammlung, den ersten freien Wahlen in Tunesien. Unter Führung ihres Gründers und Vorsitzenden seit 1981, Rachid Ghannouchi, avancierte sie zur stärksten Partei, so dass ihr Generalsekretär Hamadi Jebali Ende 2011 Premierminister wurde. In seinem britischen Exil (1989–2011) hatte Ghannouchi dem Programm seiner Bewegung neue Akzente gegeben und es nach demokratischen Werten ausgerichtet.⁹¹ Diese gemäßigten Elemente sollten jedoch nicht den Blick dafür verstellen, dass die Ennahda die Dominanz des religiösen Rechts fordert.⁹² Ein Hauptthema ihres Wahlprogramms (2011) lautete entsprechend, den Islam zum »obersten Bezugspunkt« in Staat und Gesellschaft zu machen.⁹³ Damit steht Ennahda in einer ideologischen Nähe zu den Muslimbrüdern und deren Vorbildern wie Muḥammad Abduh oder ad-Dīn al-Afghānī. All diese Kräfte eint das Streben nach einem einzigen islamischen Staat, der sich über ganz Nordafrika erstrecken soll.

Eine besondere Bedeutung für Ennahda haben die tunesische Stadt Kairouan und die dort gelegene Ez-Zitouna-Moschee als wichtiges religiöses Zentrum, das vor gut 1200 Jahren »eine entscheidende Rolle bei der Ausbreitung des Islam« spielte.⁹⁴ Nach dem Regierungsantritt der Ennahda entwickelte sich Kairouan zu einer Hochburg der Salafisten. Dabei erwies sich

das Religionsministerium als entscheidende Schnittstelle: Minister Nourredine Khadmi entließ zahlreiche Imame unter dem Vorwand, sie hätten mit dem Regime Ben Alis kollaboriert, und ersetzte sie durch Prediger mit einem fundamentalistischen Islambild.⁹⁵ Nach gut zwei Jahren waren von 5000 Moscheen rund 1000 unter der Kontrolle salafistischer Prediger. Sie trugen eine Entwicklung mit, die von Intoleranz gegenüber Andersdenkenden und Andersgläubigen geprägt war. Erst die Morde an zwei Politikern der säkularen Opposition, Mohamed Brahmi und Chokri Belaïd, lösten Massenproteste gegen eine Islamisierung Tunesiens aus, woraufhin die Regierung Anfang 2014 zurücktrat.

In der Folge verlor die Ennahda-Bewegung an Einfluss, was sich insbesondere im Zuge der Ausarbeitung einer neuen Verfassung offenbarte, die im Januar 2014 in Kraft trat. So konnten sich liberale und säkulare Kräfte mit ihrer Forderung durchsetzen, dass Tunesien sich auch weiterhin zur Gleichstellung von Mann und Frau (Art. 45) und zur Religionsfreiheit (Art. 6) bekennt.⁹⁶ Sie verhinderten ebenso die Einführung der Scharia in die nationale Gesetzgebung, wie sie von Ennahda und salafistischen Gruppierungen gefordert wurde. Dagegen widersetzten sich die islamistischen Kräfte erfolgreich einer konsequenten Trennung von Religion und Staat, so dass der Islam weiterhin Staatsreligion (Art. 1) ist. Damit wurde aber auch die Chance vertan, den islamischen Institutionen ihre Selbstverwaltungsrechte zurückzugeben. Sie bleiben daher bis auf Weiteres unter staatlicher Obhut und sind darauf angewiesen, dass die regierenden politischen Kräfte demokratisch gesinnt sind. Konzeptionell ist es jedoch keine Lösung, weil die Religion dadurch politisiert bleibt: Wer über die politische Macht verfügt, kann auch den tunesischen Islam für sich in Dienst nehmen.

Abschließend lässt sich zum Fallbeispiel Tunesien festhalten, dass auch hier die inter-islamischen Beziehungen der eigentliche Schlüssel sind zum Verständnis der innergesellschaftlichen Konfliktlinien. In die-

⁹¹ Dirk Axtmann, »Tunesiens Islamisten nach dem Sturz Ben Alis: Zwischen moderater Rhetorik und radikalen Positionen«, in: Faath (Hg.), *Islamische Akteure in Nordafrika* [wie Fn. 79], S. 181–222, insb. S. 182f und Anhang, S. 418.

⁹² Reiner Wandler, »Ennahda auf einer Gratwanderung zwischen Parteibasis und breiter Wählerschaft«, *derstandard.at* (online), 15.7.2012, <<http://derstandard.at/1342139132831/Tunesiens-Muslimbrueder-geben-sich-moderat>> (Zugriff am 27.4.2017).

⁹³ *Ennahdha Movement Programme. For Freedom, Justice and Development in Tunisia*, 2011, S. 3 und S. 33f, eigene Übersetzung, <http://kurzman.unc.edu/files/2011/06/Nahda_2011_summary_in_English.pdf> (Zugriff am 27.4.2017).

⁹⁴ Vgl. ebd., S. 8. Siehe die Website der Ennahda unter <www.ennahdha.tn/> (Zugriff am 27.4.2017).

⁹⁵ Detlef Urban, »Imame in Tunesien drohen mit Hungerstreik. Kritik an wachsender Macht der Salafisten«, in: *Deutschlandfunk*, 20.7.2013, <http://www.deutschlandfunk.de/imame-in-tunesien-drohen-mit-hungerstreik.799.de.html?dram:article_id=254740> (Zugriff am 27.4.2017).

⁹⁶ »Tunisia's Constitution of 2014«, *Constitute* (online), <www.constituteproject.org/constitution/Tunisia_2014.pdf>, vgl. das arabische Original unter <www.constituteproject.org/constitution/Tunisia_2014.pdf?lang=ar> (Zugriff jeweils am 16.7.2017).

sem Fall verlaufen sie nicht zwischen verschiedenen Rechtsschulen des Islam (zum Beispiel zwischen Schiiten und Sunniten wie im Irak oder Syrien) und auch nicht zwischen verschiedenen islamistischen Strömungen (wie im Fall der Türkei und Syrien). Der dominante Konflikt in Tunesien ist vielmehr der Abwehrkampf salafistischer Gruppen gegen staatlichen Dirigismus. Dabei agieren die Islamisten allerdings mit einem Staatskonzept, das letztlich nur der Realisierung *ihrer* Glaubensgrundsätze und *ihrer* Weltanschauung dienen soll. Dagegen verteidigten die säkularen Kräfte bisher den bestehenden religiösen Pluralismus der tunesischen Gesellschaft, der eine lange Tradition hat und auf die Zeit vor der französischen Protektorats Herrschaft zurückgeht.

Gestaltungsspielräume der internationalen Politik

Im folgenden Kapitel wird der Versuch unternommen, die Kernaussagen der einzelnen Länderportraits hinsichtlich der inter-islamischen Beziehungen zusammenzufassen und vergleichend gegenüberzustellen. Hieraus lassen sich grundlegende Einsichten darüber gewinnen, welche Rolle dieser religiöse Aspekt in den zwischenstaatlichen Beziehungen der islamisch geprägten Länder spielt. Diese Erkenntnisse wiederum ermöglichen es, direkt Schlussfolgerungen für die deutsche Außenpolitik zu ziehen.

Fazit des Ländervergleichs

Der Vergleich zwischen den hier untersuchten Ländern liefert eine ganze Reihe interessanter und politikrelevanter Erkenntnisse. Im Folgenden sollen vor allem die wesentlichen und für die internationale Politik bedeutsamen Ergebnisse im Fokus stehen. Dazu gehört an erster Stelle die Beobachtung, dass die inner- bzw. inter-islamischen Beziehungen in den letzten 200 Jahren von der Interdependenz zwischen innen- und außenpolitischen Faktoren geprägt gewesen sind. Anfang des 20. Jahrhunderts und somit vor Beginn ihrer modernen Staatlichkeit standen vier der fünf hier ausgewählten Länder unter der Obhut einer französischen bzw. britischen Protektoratsverwaltung. Das entsprach den damaligen globalen Machtverhältnissen: Rund 90 Prozent der Muslime weltweit lebten nach dem Zerfall des Osmanischen Reichs am Ende des Ersten Weltkriegs unter der Herrschaft einer der europäischen Großmächte. Sie waren damit Angehörige einer Religionsgemeinschaft, die gegenüber den christlichen Kirchen benachteiligt wurde und deren Institutionen teils direkt unter der Aufsicht einer Kolonial- bzw. Mandatsverwaltung standen.

Das Modell der (kolonialen) »Verwaltung« der Religionsgemeinschaften wurde von den Europäern als »Modernisierung« gerechtfertigt. Doch eine kurze Rückschau allein auf die Rechtsverhältnisse ihrer Protektorats- bzw. Mandatsgebiete im ehemaligen osmanischen Herrschaftsgebiet zeigt, dass dieses Versprechen kaum erfüllt wurde. So begünstigten die Briten zum Beispiel im heutigen Irak und in Ägypten die Gründung von Monarchien. Damit sorgten sie zu-

nächst für eine Kontinuität der vormodernen Sultansherrschaft. Weil diese allerdings religiös legitimiert war und mit dem Amt des Kalifen als Oberhaupt der Muslime zusammenfiel, entbrannte nachfolgend ein Kampf um die Führungsrolle über den sunnitischen Islam. Obwohl die hanafitische Schule den Status der offiziellen Glaubenslehre hatte, konnten unter den Osmanen auch andere traditionelle islamische Rechtsschulen überleben. Dieser inner-islamische Pluralismus war nun die Grundlage für die Entstehung einer neuen inter-islamischen Rivalität über die neuen Staatsgrenzen hinweg. Trotz der Auflösung des Kalifats im Jahre 1923 hält diese Konkurrenz der muslimischen Staaten um das religiöse Erbe bis heute an.

Ein weiteres Zeichen für die anfängliche Kontinuität der Sultansherrschaft im Irak und in Ägypten war das Fortbestehen der religiösen Gerichte im Bereich des Familien- und Personenstandsrechts. An dieser strukturellen Rückständigkeit änderten die beiden Länder erst etwas aus eigener Kraft, nämlich nach den Revolutionen in den Jahren 1952 bzw. 1958. Sie reformierten ihre Zivilgesetzbücher und unterstellten erstmals das religiöse Recht der weltlichen Gesetzgebung. Ein ähnliches Bild zeigt sich in den Gebieten des ehemaligen Osmanischen Reichs, die nach dem Ersten Weltkrieg unter die französische Mandatsverwaltung fielen. Auch hier kam es nicht – wie eigentlich von Frankreich zu erwarten gewesen wäre – zu einer Modernisierung der Gesetzgebung. Diesen Weg konnte zum Beispiel Tunesien erst nach Durchsetzung seiner Eigenstaatlichkeit im Jahre 1956 einschlagen. Dagegen wurde in Syrien die Existenz des religiösen Rechts und der religiösen Gerichte im Familienrecht bis heute nie in Frage gestellt. Die einzige Regelung, bei der man von einem direkten Einfluss Frankreichs auf das syrische Verfassungssystem sprechen kann, ist die offizielle Neutralität des Staates in religiösen Angelegenheiten, denn es gibt keine Staatsreligion. In diesem Punkt gleicht Syriens republikanisches Regierungssystem heute dem der Türkei.

Das republikanische Modell konnte sich schließlich in allen untersuchten Staaten durchsetzen. Die europäischen Vorbilder, an die man religionspolitisch anknüpfte, stammten indes aus vordemokratischer Zeit. Dies zeigt sich daran, dass die nun unabhängigen

Staaten an der »Verwaltung« und politischen Kontrolle ihrer Religionsgemeinschaften, insbesondere des Islam, festhielten. Sie verwarfen die Möglichkeit, die »Laïcité« des 19. Jahrhunderts zu reformieren und staatliche und religiöse Institutionen voneinander zu trennen, so wie es etwa Frankreich mit seinem Trennungsgesetz im Jahre 1905 vorgemacht hatte. Ein solcher Schritt hätte möglicherweise zur Anerkennung des inter-islamischen Pluralismus geführt. Ein wesentlicher Grund dafür, dass diese Chance verpasst wurde, ist gleichermaßen endogener wie exogener Natur. Ein Faktor ist der Panarabismus, jene Ideologie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, deren weltanschauliche Ausläufer heute noch in den Verfassungen Syriens, Ägyptens und Tunesiens erkennbar sind. Auch wenn er als ein »säkulares« Konzept beschrieben wurde, so verzichtete der Panarabismus keineswegs auf das religiöse Element. Ganz im Gegenteil wurde die Einheit der arabischen Nation mit der islamischen Identität verknüpft.⁹⁷ Davon zeugen entsprechende Verfassungsartikel, die unter anderem den Islam als Staatsreligion festlegen und damit die Regierungen legitimieren, im laizistischen Verständnis der Hüter der islamischen Institutionen und ihrer Doktrinen zu sein.

Die faktische Verstaatlichung der islamischen Institutionen hat sowohl unter Gläubigen Kritik hervorgerufen als auch einen politischen Widerstand provoziert, der sich religiöser Werte bedient. Seit den 1980er Jahren werden Oppositionelle von einem international agierenden islamistischen Netzwerk unterstützt, das nicht etwa die Verquickung von Politik und Islam auflösen, sondern das Dominanzverhältnis zugunsten des religiösen Rechts ändern möchte. Es orientiert sich dabei an den Lehren des Salafismus und Wahhabismus, die sich seit ihrer Entstehung im 18. und 19. Jahrhundert allen Versuchen einer Modernisierung religiösen Rechts widersetzen. Die Anhänger

dieses Netzwerks begegnen anderen Glaubensrichtungen im Islam überwiegend mit Intoleranz. Sie reklamieren eine grenzüberschreitende Gültigkeit ihrer Dogmen und drangsalieren jene, die regionalen und nationalen Traditionen ihrer Religion folgen. Dabei verleihen sie ihrer Lehre eine besondere Authentizität dadurch, dass sie behaupten, ihr Bekenntnis entspreche dem Ursprung des Islam im 7. Jahrhundert, das heißt dem religiösen Glauben einer Zeit vor der Entstehung der klassischen islamischen Rechtsschulen, die gemeinhin als Scharia bezeichnet werden. Doch diese Periode ist historisch überhaupt nicht hinreichend erforscht. Jedwede Rechtsprechung, die sich auf diese Epoche beruft, ist spekulativ und bleibt der Willkür von Religionsführern ausgesetzt. Wenn sie, wie nach dem Willen ihrer Anhänger, Richtschnur der weltlichen Rechtsprechung werden sollte, wäre jedwede Rechtssicherheit in Frage gestellt.

Die inter-islamischen Beziehungen als ein Schlüssel zum Frieden

Der Vergleich zeigt des Weiteren, dass sich alle fünf analysierten Länder derzeit in einer tiefen innenpolitischen Krise befinden, die durch inter-islamische Rivalitäten entstanden ist und sich auszuweiten droht. Was die untersuchten Staaten unterscheidet, ist die Konstellation und der Verlauf der jeweiligen internen Konfliktlinien sowie deren Auswirkungen auf die Innen- und Außenpolitik.

Hinter dem rabiatischen Vorgehen des türkischen Staatspräsidenten Erdoğan gegen die Anhänger der Gülen-Bewegung verbirgt sich ein Machtkampf unter einstigen Weggefährten um mehr Einfluss auf Staat und Gesellschaft.⁹⁸ So machte Parlamentspräsident İsmail Kahraman nur wenige Monate vor dem Putschversuch im April 2016 den Vorschlag, mit der anstehenden Verfassungsreform den Islam als Staatsreligion wieder einzuführen.⁹⁹ Als Ministerpräsident

⁹⁷ Die Verbindung von nationaler und islamischer Identität geht auf die Bewegung der Blockfreien Staaten zurück, die sich 1955 im indonesischen Bandung erstmals konstituierte und der sich unter anderem Indonesien, Indien, Jugoslawien und Ägypten anschlossen. Der indonesische Präsident Sukarno hatte unter dem Akronym »Nasakom« eine Herrschafts-ideologie entwickelt, die drei politische Strömungen miteinander vereinte, nämlich den Nationalismus, die Religion und den Kommunismus; vgl. Sabine Riedel, »Stabilisierung autoritärer Herrschaft durch Religionspolitik. Das Beispiel Algerien«, in: Anna Mühlhausen/Sabine Riedel, *Algerien zwischen Transformation und Kontinuität. Stabilisierung autoritärer Herrschaft am Rande des Arabischen Frühlings*, Berlin: Stiftung Wissenschaft und Politik, Mai 2015 (Arbeitspapier FG Globale Fragen, 1/2015), S. 38f.

⁹⁸ Vgl. weiterführend Günter Seufert, »Die Gülen-Bewegung in der Türkei und in Deutschland«, in: Friedmann Eißler (Hg.), *Die Gülen-Bewegung (Hizmet)*, Berlin: Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW), 2015 (EZW-Texte 238), S. 107–113.

⁹⁹ Vgl. »Parliament Speaker's Call to Remove Secularism from Turkey's Constitution Sparks Outrage«, in: *Hurriyet Daily News*, 24.4.2016, <www.hurriyetdailynews.com/parliament-speakers-call-to-remove-secularism-from-turkeys-constitution-sparks-outrage.aspx?pageID=238&nID=98341&NewsCatID=338> (Zugriff am 27.4.2017).

Ahmet Davutoğlu diesem Vorstoß widersprach, stoppte Erdoğan die Debatte. Eine Positionierung in dieser Frage hätte seine Pläne für eine Präsidialverfassung zunichte gemacht, für deren Verwirklichung er Unterstützung aus dem kemalistischen und nationalistischen Lager benötigte. Erdoğan verhinderte somit eine öffentliche Debatte über Alternativen zum derzeitigen Laizismus. Diese werden weniger in islamistischen Konzepten gesehen als vielmehr in einer Lockerung der staatlichen Kontrolle des Islam. So könnten die Kompetenzen des Religionsministeriums zugunsten einer religiösen Selbstverwaltung eingeschränkt und andere islamische Schulen gesetzlich anerkannt werden. Seit der Annahme der neuen Verfassung per Referendum im April 2017 ist jedoch mit einer weiteren Islamisierung der Türkei zu rechnen. Denn Erdoğan wird zukünftig die obersten Richter ernennen und auf diese Weise das Justizwesen nach seinem Gusto dirigieren.

Wie das Beispiel Ägypten zeigt, sind funktionierende religiöse Selbstverwaltungsstrukturen allerdings allein noch keine Garantie dafür, dass sich die Beziehungen zwischen verschiedenen islamischen Rechtsschulen normalisieren. Im Fall der Muslimbrüder erwies sich die Forderung nach Selbstverwaltung als Mittel zum Zweck, nämlich dem, der eigenen religiösen Weltanschauung politische Anerkennung zu verschaffen. Die Unabhängigkeit der Al-Azhar-Universität vom Religionsministerium, wie sie in der Mursi-Verfassung von 2012 festgelegt worden war, sollte wahhabitischen und salafistischen Schulen den Zugang zu dieser renommierten Institution verschaffen. Dies fachte die inter-islamische Konkurrenz an, weil sich Islamisten als alleinige Vertreter des wahren islamischen Glaubens betrachten und deshalb intolerant gegenüber traditionellen Rechtsschulen auftreten. Eine Reihe von islamischen Theologen fürchtete, dass ihre fachliche Autorität in Frage gestellt wird und der Islam Ägyptens in ungewisses politisches Fahrwasser geraten könnte. Die Reform des betreffenden Verfassungsartikels nach dem Sturz der Mursi-Regierung begrenzte die Auslegung religiösen Rechts wieder auf die klassischen islamischen Rechtsschulen. Das Bekenntnis zur Unabhängigkeit der Al-Azhar-Universität vom staatlichen Dirigismus wurde nicht revidiert und somit ein entscheidender Schritt in Richtung religiöser Selbstverwaltung unternommen. Doch ob dies auch dem Pluralismus des Islam in Ägypten zugutekommt, ist weiterhin vom Wohlwollen staatlicher Institutionen abhängig, denen unter den gegenwärtigen politischen Verhältnissen enge Grenzen gesetzt sind.

In Tunesien gab es mit Beginn des Arabischen Frühlings eine ähnliche Konfliktkonstellation wie in Ägypten: Die Zulassung religiöser Parteien entfesselte eine Konkurrenz um die wahre islamische Ausrichtung des Landes, wobei salafistische und wahhabitische Kräfte ebenso die Diskurshegemonie erringen konnten. Doch sowohl beim Konfliktverlauf als auch beim Ergebnis zeigen sich markante Unterschiede zwischen beiden Ländern. Der wohl auffallendste ist die Art und Weise, wie der religiöse Pluralismus gegenüber islamistischen Forderungen verteidigt wurde. In Tunesien bedurfte es dazu keines Militärputsches, sondern einer couragierten Zivilbevölkerung, deren politische Vertreter sich im Prozess der Verfassungsreform durchsetzten. Sie konnten verhindern, dass islamisches Recht, wie etwa in Ägypten Anfang der 1980er Jahre, Eingang in die weltliche Gesetzgebung findet. Damit bleibt der religiöse Diskurs zukünftig auf Glaubensfragen begrenzt. Doch was den Islam in Tunesien angeht, so steht er im Gegensatz zu Ägypten immer noch uneingeschränkt unter der Obhut des Religionsministeriums. Dessen Mitarbeiter entscheiden direkt oder indirekt darüber, welcher Raum dem Pluralismus islamischer Lehren an den theologischen Hochschulen Tunesiens gewährt wird.

Der Irak und Syrien sind Beispiele für Länder, in denen die inter-islamischen Konfliktlinien eine derartige gewaltsame Zuspitzung erfahren haben, dass die staatliche Einheit zerbrach und bis heute nicht wiederhergestellt werden konnte. Selbst die Einmischung internationaler Akteure hat nicht zur Entspannung beigetragen, sondern die Konfliktlage insbesondere zwischen Sunniten und Schiiten verschärft. Dabei unterschätzen diejenigen, die die politischen oder militärischen Interventionen veranlasst haben, bislang den religiösen Faktor und die Rolle überkonfessioneller staatlicher Institutionen für eine innergesellschaftliche Aussöhnung. So wurde mit Beginn der US-amerikanischen Besetzung des Irak das Religionsministerium aufgelöst, weil Saddam Hussein es als Kontrollinstanz missbraucht hatte. Diese Maßnahme beförderte den Staatszerfall entlang der religiös-ethnischen Konfliktlinien, weil mit der Verfassungsrevision 2005 der Islam als Quelle der weltlichen Gesetzgebung zugelassen wurde. Unter solchen Prämissen führt die religiöse Selbstverwaltung zwangsläufig zu einem Kampf um die Oberhoheit der jeweiligen Rechtsschulen. Diese Rahmenbedingungen bildeten letztlich den Nährboden für die Expansion des »Islamischen Staats« (IS). Die weltliche Gesetzgebung dagegen wird allein mit Saddam Husseins Herrschaft identifi-

ziert, obwohl ihre Wurzeln nicht auf Hussein, sondern auf die irakische Revolution von 1958 zurückgehen. Schließlich wurde der Gründer des modernen Irak, General Abd al-Karim Qasim, wenige Jahre später selbst Opfer eines Putsches der Baath-Partei.

Die innergesellschaftlichen Konflikte Syriens haben im Verlauf des Bürgerkriegs immer mehr den Charakter von inter-islamischen Kontroversen angenommen, spätestens seitdem der IS ab Mitte 2014 syrische Gebiete erobert und diese in sein »Kalifat« eingegliedert hat. Seit Anfang 2012 dominieren auch im Syrischen Nationalrat (SNC), dem international eine Führungsrolle innerhalb der syrischen Opposition zugesprochen wurde, die Muslimbrüder.¹⁰⁰ Diese lehnen zwar terroristische Aktionen ab und sprechen von demokratischen Werten, doch ihre Agenda ist nach wie vor auf die Einführung des Schiariats gerichtet. Es soll über der weltlichen Rechtsordnung stehen und sich mit dem Wertehorizont der Muslimbrüder decken, die die traditionellen Schulen des sunnitischen Islam ablehnen und ebenso intolerant gegenüber schiitischen Lehrmeinungen auftreten. Da die seit mehr als vier Jahrzehnten herrschende Assad-Dynastie den schiitischen Alawiten angehört, kritisieren die Muslimbrüder das syrische Regime weniger aus einer weltlichen, sondern vor allem aus ihrer religiösen Perspektive heraus. Sollten sie nach Assad an die Macht kommen, wäre eine konfessionelle Fragmentierung Syriens nach dem Muster des Iraks zu erwarten, umso mehr, weil in Syrien noch das religiöse Recht im Familien- und Personenstandsrecht präsent ist.

Optionen für die deutsche Außenpolitik

Die dominante Rolle des religiösen Rechts im Familien- und Personenstandsrecht in Kriegsgebieten wie Syrien, Irak oder auch Afghanistan ist eine der Ursachen dafür, dass muslimische Flüchtlinge in Europa häufig Schwierigkeiten damit haben, die Verantwortung staatlicher Verwaltungen oder Sicherheitskräfte anzuerkennen. Diese Menschen sind in Gesellschaften sozialisiert worden, in denen Familienclans nach ihrem religiösen Ritus leben und Streitigkeiten

schlichten. Mit überkonfessionellen staatlichen Strukturen haben insbesondere Jugendliche erst Kontakt, wenn sie ihr Elternhaus verlassen und eine Ausbildung machen. Diese familiären oder sozialen Strukturen werden im europäischen Ausland tradiert, so dass Parallelwelten entstehen, die sich sprachlich-ethnisch und vor allem auch religiös abgrenzen, sowohl gegenüber der Gesamtgesellschaft als auch gegenüber anderen islamischen Lebenswelten. Auf diesem Weg werden durch die Zuwanderung muslimischer Migranten auch deren interreligiöse Konfliktlinien in die europäischen Aufnahmegesellschaften hineingetragen.

Wie die Analyse der ausgewählten Länder zeigt, kann man diesem Konfliktpotential aus verschiedenen Gründen nicht mit einem Kulturrelativismus begegnen. Denn eine solche Haltung verkennt, dass die meisten Länder der islamischen Staatenwelt sehr wohl eigene Erfahrungen mit dem weltlichen Recht gemacht und in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine überkonfessionelle Zivilgesetzgebung eingeführt haben, um ihre Gesellschaften zu modernisieren. Bis dahin standen sie unter einer Kolonial- bzw. Mandats-herrschaft oder wurden von einem autokratischen Monarchen regiert, dessen Macht sich auf religiöse Weltbilder und Strukturen stützte. Erst die Regierungs- und Verwaltungssysteme der neuen Republiken machten aus den Untertanen unterschiedlicher Konfessionen und islamischer Rechtstraditionen gleichberechtigte Staatsbürger. Dieser normative Selbstanspruch spiegelte sich nicht nur in den jeweiligen Verfassungen, sondern auch in den Außenpolitiken der betreffenden Staaten wider: Viele von ihnen unterstützten seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Menschenrechtspolitik der Vereinten Nationen. Sie unterzeichneten sowohl die Anti-Rassismus-Konvention (1969) als auch die beiden Menschenrechtspakte (1976) und stärkten damit das Recht auf Religionsfreiheit weltweit.

Die deutsche Außenpolitik sollte an diesem Selbstverständnis ansetzen und die Regierungen der muslimischen Länder an die Einhaltung ihrer Verpflichtungen erinnern. Dies gilt aber nicht nur in Bezug auf den Umgang mit christlichen Minderheiten, sondern auch mit Blick auf die Religionsfreiheit der Muslime in ihren eigenen Ländern. Wie diese Studie zeigen konnte, hat sich seit Beginn der Eigenstaatlichkeit das religiöse Recht ganz unterschiedlich ausdifferenziert. Je stärker die jeweilige Regierung über eine Religionsbehörde auf die islamischen Institutionen einwirken kann, umso mehr hat sich das religiöse Recht den weltlichen

¹⁰⁰ Huda Zein, »Identitäten und Interessen der syrischen Oppositionellen«, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, (2013) 8, S. 17–23, insb. S. 19, <www.bpb.de/shop/zeitschriften/apuz/154951/syrien> (Zugriff am 27.4.2017); vgl. auch Sabine Riedel, *Fluchtursache Staatszerfall am Rande der EU. Die europäische Verantwortung*, Berlin: Stiftung Wissenschaft und Politik, Oktober 2015 (Arbeitspapier FG Globale Fragen, 2/2015), S. 8f.

Rahmenbedingungen angepasst oder anpassen müssen. So wird die Scharia zum Beispiel in Ägypten oder Tunesien im Privatrecht ganz anders ausgelegt als von islamischen Rechtsgelehrten im Irak, Syrien oder der Türkei. Neben dieser religiösen und rechtlichen Vielfalt, die auf die gesellschaftspolitischen Entwicklungen im 20. Jahrhundert zurückzuführen sind, haben die einzelnen Länder auch ein reiches historisches Erbe an unterschiedlichen islamischen Rechtsschulen, von denen sich die meisten in einer Minderheitenposition befinden. Auch diese streben heute nach mehr Akzeptanz in ihren Gesellschaften. Das Problem dieser Länder ist daher nicht die Anerkennung »der« Scharia, denn ein solches einheitliches Rechtsgebäude hat es nie gegeben; ihre Herausforderung besteht vielmehr darin, das breite Spektrum an islamischen Lehrrichtungen unter dem Dach eines weltlichen und überkonfessionellen Rechtssystems gerecht zu behandeln.

Denn der Pluralismus islamischer Glaubenslehren wird von den betreffenden Staaten zunehmend als Bedrohung ihrer religiösen und nationalen Identität wahrgenommen. Mit Beginn des Arabischen Frühlings wurde die Verschiedenartigkeit der konfessionellen Strömungen offenkundig, weil die neuen Regierungen die Gründung religiöser Parteien und deren Teilnahme an Wahlen zuließen. Doch diese Entwicklung führte zu einer Politisierung religiöser Differenzen, von der ausgerechnet salafistische und wahhabitische Organisationen profitierten, die sich gegenüber anderen islamischen Lehren intolerant verhalten. Zudem bilden Muslimbrüder und Ennahda ein internationales Netzwerk, das tendenziell die Souveränität von Staaten in Frage stellt und auf innergesellschaftliche Debatten konfliktverschärfend einwirkt. Diese Kräfte sollte Deutschland aus verschiedenen Gründen nicht unterstützen. Zum einen ist das verfassungsrechtliche Gebot der religiösen Neutralität des deutschen Staates auch die Wertebasis für die Außenpolitik der Bundesregierung. Zum anderen wäre die Unterstützung von Islamisten eine Strategie, die die Konflikte in der islamischen Welt nicht mindert, sondern fördert. Denn Salafisten respektive Wahhabiten mögen sich in der Wahl ihrer Mittel von gewaltbereiten Dschihadisten unterscheiden, nicht jedoch in ihren ideologischen Überzeugungen. Der Islamismus bleibt eine Ideologie des 19. Jahrhunderts, die auf ein instrumentelles oder auch symbiotisches Verhältnis zwischen Religion und Politik hinarbeitet und in der gerade deswegen kein Platz ist für eine Toleranz in Weltanschauungsfragen bzw. religiösen Fragen.

Die religiöse Toleranz unter Muslimen wird nicht zuletzt zu einer zentralen Frage der deutschen Einwanderungspolitik werden. Denn auch Deutschland muss sich der Begutachtung des UN-Menschenrechtsrats und zu dessen Berichten stellen.¹⁰¹ Schon jetzt gibt es eine Vielfalt an islamischen Lehren bzw. Rechtsschulen, die alle auf kurz oder lang als eigenständige Religionsgemeinschaften anerkannt werden wollen. Damit wächst für die Behörden die Herausforderung, der »staatlichen Pflicht zu weltanschaulich-religiöser Neutralität« auch weiterhin nachzukommen.¹⁰² Bisher lässt der deutsche Staat zum Beispiel salafistische Organisationen wie die Muslimbrüder gewähren, obwohl diese fundamentale Werte des Grundgesetzes wie Religionsfreiheit und Gleichstellung der Geschlechter ablehnen.¹⁰³ Sie nutzen die Entwurzelung der Migranten für ihre Missionstätigkeit und verbreiten ein Religionsverständnis, das die inter-islamischen Beziehungen belastet. Welche Folgen eine pauschale Duldsamkeit gegenüber anderen kulturellen Werten haben kann, wenn keine rote Linie aufgezeigt wird, veranschaulicht das Beispiel der Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion (DİTİB). Sie wurde im Jahre 1984 auf Initiative der türkischen Religionsbehörde DIYANET gegründet, um die türkischen Migranten in Deutschland mit Imamen und Religionslehrern zu versorgen.¹⁰⁴ Bisher war diese enge Verflechtung von Religion und Politik für die deutsche Innenpolitik kein Thema. Erst jetzt wird die deutsche Öffentlichkeit gewahr, welche Probleme dieser externe Einfluss mit sich bringt. Hier wäre die deutsche Außenpolitik im Verein mit den Bundesländern ge-

101 Vgl. Deutsches Institut für Menschenrechte, *Zivilpakt (ICCPR). Umsetzung des Zivilpakts in Deutschland*, <www.institut-fuer-menschenrechte.de/menschenrechtsinstrumente/vereinte-nationen/menschenrechtsabkommen/zivilpakt-iccpr/> (Zugriff am 27.4.2017).

102 Bundesministerium der Justiz, *Sechster Staatenbericht der Bundesrepublik Deutschland nach Artikel 40 des Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte (Zivilpakt)*, Berlin, 31.3.2010, S. 20, <www.institut-fuer-menschenrechte.de/fileadmin/user_upload/PDF-Dateien/Pakte_Konventionen/ICCPR/iccpr_state_report_germany_6_2010_de.pdf> (Zugriff am 27.4.2017).

103 Vgl. »Muslimbruderschaft breitet sich in Sachsen weiter aus«, *Welt/N24* (online), 4.2.2017, <www.welt.de/politik/deutschland/article161804136/Muslimbruderschaft-breitet-sich-in-Sachsen-weiter-aus.html> (Zugriff am 27.4.2017).

104 Vgl. Sabine Riedel, *Der vielstimmige Islam in Europa. Muslimische Beiträge zu Integrationsdebatten*, Berlin: Stiftung Wissenschaft und Politik, Juni 2010 (SWP-Studie 17/2010), S. 9f, <www.swp-berlin.org/publikation/integration-vielstimmiger-islam/> (Zugriff am 27.4.2017).

fragt, sich für die Wahrung des Neutralitätsgebots des Staates in religiösen Angelegenheiten einzusetzen. Die Beachtung dieses Gebots können die deutschen Behörden über entsprechende Kulturabkommen erwirken, die mit muslimischen Ländern abgeschlossen wurden. So können sie selbstverständlich auch von der DİTİB erwarten, dass sie sich von der türkischen Religionsbehörde löst und auf deutschem Boden die Trennung von religiösen und staatlichen Institutionen respektiert. Ein solcher Schritt wird aber nur dann seine Wirkung zeigen, wenn davon nicht andere Islamisten wie etwa die Gülen-Bewegung oder die Muslimbrüder profitieren.

Abkürzungen

AKP	Adalet ve Kalkınma Partisi (Partei für Gerechtigkeit und Aufschwung, Türkei)
BGBL	Bundesgesetzblatt
DİTİB	Diyanet İşleri Türk İslam Birliği (Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e.V.)
DIYANET	Diyanet İşleri Başkanlığı (Präsidium für Religionsangelegenheiten, Türkei)
EGMR	Europäischer Gerichtshof für Menschenrechte
EMRK	Europäische Menschenrechtskonvention
FGP	Freiheits- und Gerechtigkeitspartei (Ägypten)
HIC	Haut Conseil Islamique (Hoher Islamischer Rat, Tunesien)
ICCPR	International Covenant on Civil and Political Rights (Internationaler Pakt über bürgerliche und politische Rechte) [=Zivilpakt]
ICERD	International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination (Internationales Übereinkommen zur Beseitigung jeder Form von rassistischer Diskriminierung)
IPHRC	Independent Permanent Human Rights Commission
IS	»Islamischer Staat«
MTI	Mouvement de la Tendance Islamique (Tunesien)
MWL	Muslim World League
NGO	Non-Governmental Organization (Nichtregierungsorganisation)
OHCHR	Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights
OIC	Organisation of Islamic Cooperation
SNC	Syrian National Council (Syrischer Nationalrat)
TMK	Türk Medeni Kanunu (Türkisches Zivilgesetzbuch)
UN	United Nations

Literaturempfehlungen

Sabine Riedel

Der vielstimmige Islam in Europa. Muslimische Beiträge zu Integrationsdebatten

SWP-Studie 17/2010, Juni 2010, 44 Seiten

Sabine Riedel

Fluchtursache Staatszerfall am Rande der EU. Die europäische Verantwortung

Arbeitspapier FG Globale Fragen 2/2015, Oktober 2015, 44 Seiten

Anna Mühlhausen/Sabine Riedel

Algerien zwischen Transformation und Kontinuität. Stabilisierung autoritärer Herrschaft am Rande des Arabischen Frühlings

Arbeitspapier FG Globale Fragen 1/2015, Mai 2015, 51 Seiten